

LIBRERIA JIMENEZ

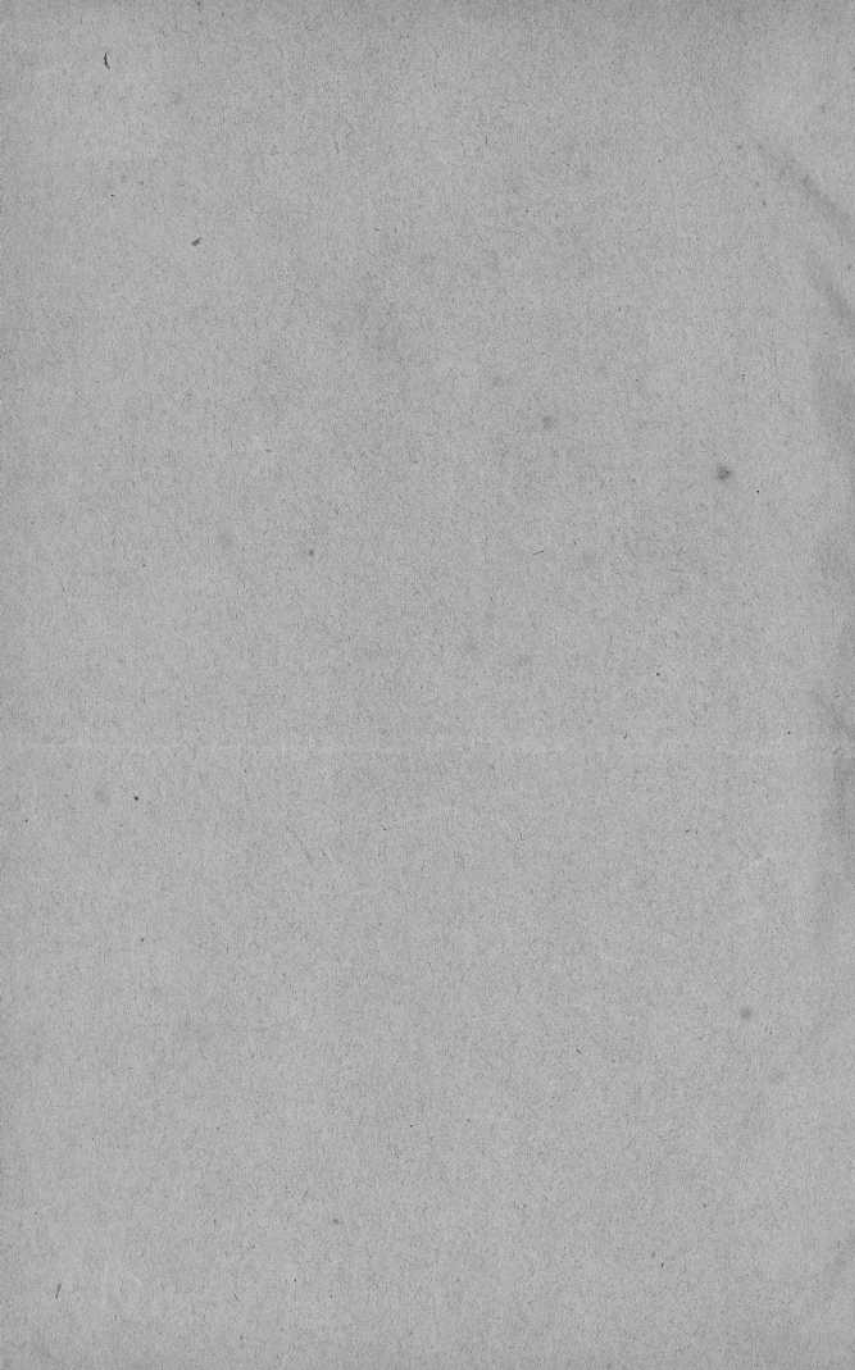
Mayor, 66-68

MADRID

DGCL

A

CB 1161228
t. 125061



PSICOLOGÍA

POE

Don Benito Sánchez Martínez,

CATEDRÁTICO NUMERARIO DE DICHA ASIGNATURA

EN EL INSTITUTO PROVINCIAL

DE

ZAMORA



2.^a EDICIÓN

NOTABLEMENTE CORREGIDA Y ENMENDADA

ZAMORA.—1895

Imp. de Enrique Calamita,
Teatro Principal.

R. 96797

Es propiedad del autor.

Advertencia.



Agotada la primera edición de nuestra obra más pronto de lo que creíamos, nos hemos visto precisados á hacer una segunda, con objeto de que no falte á nuestros alumnos un libro que pueda servirles de guia en el estudio de una materia harto difícil y abstrusa para que pudiera confiarse á su inexperiencia la copia casi siempre imperfecta é insuficiente de las explicaciones orales de la cátedra.

Puestos en este empeño, hemos procurado mejorar, hasta donde nuestras escasas fuerzas lo han permitido, el libro que sale ahora al público, y nos parece que con las correcciones hechas en vista de lo que la experiencia nos ha aconsejado, bien puede decirse que mejor que una segunda edición del anterior, es un libro nuevo el que ahora damos á luz, esperando por lo mismo, que obtendrá favorable acogida.



COMPENDIO DE PSICOLOGÍA

PRELIMINARES

De la Filosofía en general.

1. Significación de las palabras, sabiduría y sabio, filósofo y filosofía.—Se dió en Grecia el nombre de *sofoi*, sabios á los que se dedicaban á la investigación de las supremas razones de las cosas y el de *sabiduría* al resultado de aquellas investigaciones. Esto fué en un principio, pero andando el tiempo cuenta Cicerón en sus *tusculanas* que interrogado Pitágoras (1) por Leonte rey de los Filiacos acerca de cuál era la profesión ó arte que ejercía, contestó que ninguna, que él era *filósofo*. Desde entonces empezó á usarse este nombre para dar á conocer á los que se dedicaban al estudio de las más altas razones de las cosas; cuya denominación fué tambien aceptada por Sócrates (2) tomando ya con tal motivo carta de naturaleza en el idioma.

(1) Pitágoras, uno de los siete sabios de Grecia, vivió en el siglo VI, antes de Jesucristo. Fué su patria Samos y fundó la Escuela Itálica, célebre en la historia de la filosofía.

(2) Este distinguido filósofo, que tuvo la gloria de ser maestro de Platón, nació en Atenas hácia el siglo V antes de la era cristiana.

2. Origen de la Filosofía.—Conviniendo con que este nombre de *filosofía* así como el de *filósofo* son más acomodados á la naturaleza de nuestro entendimiento, siempre limitado y expuesto muchas veces al error por las densas tinieblas que le cercan, veamos ahora de buscar el origen de aquella ciencia. El cual puede ser ó absolutamente *primitivo* y entonces coincide con la acción de Dios que infundió al primer hombre la ciencia más ó menos perfecta de las cosas naturales, ó nos concretamos á su origen *humano* y entonces ó se trata del *histórico*, que es poco conocido toda vez que las opiniones están divididas respecto á si fué la *India* ó fué la *Grecia* el primer país que cultivó tales estudios; ó se habla de su origen *racional* y entonces este debe buscarse 1.º en la *admiración*; y 2.º en la naturaleza misma del hombre.

Ojeada histórica de la misma.—Para acercarnos lo más posible á una noción exacta de esta ciencia, se precisa determinar bien su objeto, porque la naturaleza y propiedades de cualquiera ciencia ó facultad, se hallan en relación con la naturaleza y condiciones de su objeto.

Y este no ha sido siempre el mismo en las varias épocas en que fué mas ó menos cultivada. Así en sus primeros pasos la filosofía griega se halló reducida á la *física* general ó cosmología, como puede verse en los trabajos que nos han legado Thales, Heráclito y demás representantes de la Escuela Jónica.

Con Pitágoras, Sócrates y Platón entra en una nueva era y adquiere mayor vigor al dar un lugar importante á las *Matemáticas*, algo á la *Lógica* y *Metafísica* y mucho á la *Política* y á la *Moral*, como lo prueba respecto de esta última aquella sentencia de Sócrates (*nosce te ipsum*) que fué el doble fundamento en que estribó aquella filosofía y hasta un precepto religioso en el mero hecho de haber mandado gravar dicha inscripción en el pórtico del templo de Apolo Delfico.

Todavía llega más tarde en manos de *Aristóteles* á tomar un desarrollo más vasto y comprensivo, viniendo á ser la enciclopedia científica de los conocimientos humanos, según lo indica la división que hicieron de la filosofía en *Lógica*, *Física*, *Matemáticas*, *Moral* y *Metafísica*; si

bien andando el tiempo excluyeron de esta vasta enciclopedia tanto las matemáticas como la medicina y la historia natural.

Viniendo á más recientes tiempos, tan pronto como *Descartes* y *Bacon* se hicieron intérpretes de las tendencias paganas del *Renacimiento* y se dejaron influir por un racionalismo exagerado, la filosofía vino á participar de la confusión que se introdujo en todos los estudios, confusión y anarquía que se traduce en la variedad de definiciones que se dan de ella por los muchos escritores que se han ocupado de dichas materias, así como en las diversas y aun opuestas divisiones que se han hecho desde entonces.

Verdad es que á esta confusión y diversidad de opiniones, ha contribuido en buena parte el descubrimiento y desarrollo de algunas ciencias naturales y físicas que tienen relaciones más ó menos directas con la filosofía y que antes ó se hallaban en un estado rudimentario ó eran completamente desconocidas.

Las más de las definiciones que hoy se dan de la filosofía tienden á empuqueñecer mucho su objeto, tanto que suelen reducirla á un estrecho tratado de Psicología, ó sea la *ciencia del yo* en lenguaje moderno.

Parécenos que no es así como debe considerarse una ciencia que desde los más remotos tiempos se ha venido cultivando por los más insignes escritores y á la que dieron siempre la importancia que realmente merece; importancia que justifica el elevado concepto que de ella se habían formado los antiguos, quienes por boca de Cicerón la definían «notitia rerum divinarum atque humanarum causarumque quibus hæ res continentur»

3. Definición de la filosofía.—No creyendo por nuestra parte que deba darse hoy á la filosofía la amplitud que revela la definición citada del orador romano, y opuestos por otro lado á que se la reduzca á la *ciencia del pensamiento humano*, como viene á definirla Descartes, nos apartamos de unos y de otros para dar de dicha ciencia una idea más exacta y más completa, definiéndola del modo siguiente: *Conocimiento cierto y evidente pero relativamente general, de Dios, del mundo y del hombre; adquirido por las fuerzas propias de la razón*. Decimos conocimiento *cierto y evidente*, porque lo probable y lo obscuro no es principio filosófico de explicación; *relativamente general*,

1.º para indicar que la filosofía no desciende á ciertos conocimientos especiales sobre estos objetos; 2.º para significar que aun respecto de los tres objetos indicados, la filosofía se mantiene en un orden de investigaciones más ó menos elevado, y general, según la naturaleza y la importancia de los mismos respecto del hombre. Añadimos *adquirido por las fuerzas propias de la razón para distinguirla de la Teología escolástica*, cuyas últimas conclusiones son artículos de fé.

Esta definición viene á coincidir con la que daban los Escolásticos cuando decían que la filosofía es *«cognitio certa et evidens rerum per altiores causas naturali lumine parta.»* Conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas superiores, adquirido por la luz natural.

4. Utilidad é importancia de la filosofía.— Pruébese la utilidad é importancia de la filosofía por las razones siguientes: 1.ª La filosofía dá satisfacción á la natural curiosidad (*ingenium curiosum* decía Séneca) ó propensión innata del ánimo á la investigación de las causas ó verdades más altas á que puede elevarse la razón humana: 2.ª Perfecciona á esta potencia, dándole á conocer las razones últimas de toda ciencia humana, y llevándola de lo sensible á lo inteligible, apoyándose en las verdades primeras: 3.ª Perfeccionando á la razón perfecciona también á la voluntad, pues los actos de esta potencia se siguen naturalmente á los del entendimiento, y así son tanto más nobles y excelentes cuanto es mayor y más excelente la luz con que se le ofrecen los bienes á que tiende la voluntad. 4.ª Por último, la filosofía presta servicios muy señalados á la Religión, ya refutando los errores antireligiosos originados del abuso de la razón,

ya demostrando las verdades reveladas que puede el hombre alcanzar naturalmente, conocidas con el nombre de *preámbulos de la fe*, como son la existencia de Dios, su veracidad, su providencia. etc.

5. **División de la Filosofía.**—Divídenla unos en filosofía *Natural*, *Racional* y *Moral*; otros en *Metafísica*, *Matemáticas*, *Física*, *Lógica* y *Moral*; no falta quien la distribuye en dos miembros adjudicando el carácter de *práctica* á la *Moral* y dando á todos los demás tratados el nombre de filosofía *teórica*. Nosotros la dividiremos en filosofía *subjetiva* y filosofía *objetiva* por parecernos la más exacta.

Llamamos filosofía *subjetiva*, la que estudia el sujeto del conocimiento esto es, el hombre, y comprende la *Psicología*, la *Lógica* y la *Ética*; y decimos *objetiva*, la que se propone estudiar los objetos del conocimiento, que son *Dios*, el *Universo* y el *Ente* siendo las ciencias que los estudian la *Ontología*, la *Teodicea* y la *Cosmología*.

Propiamente hablando, no hay ciencias enteramente subjetivas, ni enteramente objetivas. La razón de esto es que toda ciencia necesita sujeto y objeto de conocimiento; esto es, un sujeto que conozca y un objeto conocido, en cuyo caso se encuentra tambien la filosofía que como *ciencia superior* y *trascendental* no puede dejar de cumplir esta condición esencial á todas ellas. Lo cual no obsta sin embargo para hacer la mencionada división, sirviéndonos de fundamento para establecerla el carácter que en ellas predomina, pues indudablemente se dan ciencias *predominantemente subjetivas*, así como en otras predomina el *elemento objetivo*. He aquí el motivo de que hayamos mantenido en el texto la división de la filosofía en *subjetiva* y *objetiva*.

El adjunto cuadro nos hará formar idea del plan que adoptamos y del orden que vamos á seguir en el libro:

Filosofía.	{	Subjetiva.	{	Psicología.
			Lógica.	
				Ética.
	{	Objetiva.	{	Ontología.
			Cosmología.	
Teodicea.				

Nosotros dejando á un lado este segundo miembro de la división por no caer dentro de los límites de la asignatura que vamos á estudiar, solo nos ocuparemos de la filosofía *subjetiva* haciéndolo por el orden siguiente.

Damos principio por la Psicología exigiéndolo así el curso de los estudios y la necesidad de amoldarnos á las disposiciones de la Superioridad; no es este sin embargo el orden seguido por la mayor parte de los autores, quienes tienen por mas acertado comenzar por la Lógica, fundándose para ello en razones bastante atendibles. Pero por lo indicado mas arriba no imitaremos su ejemplo sino que expuesto primeramente cuanto pueda decirse en unos sencillos elementos acerca de las más importantes cuestiones psicológicas, estudiaremos á continuación la Lógica, dejando para el último lugar la Etica ó Filosofía Moral con que daremos por terminado nuestro trabajo.



FILOSOFÍA SUBJETIVA

PRIMER TRATADO

De la Psicología en general.

CAPITULO PRIMERO

6. Etimología de dicha voz.—Derívase la palabra *Psicología* de las griegas *psiche* (literalmente *mariposa* y en su acepción metafórica, *aliento*, *espíritu*) y *logos* (tratado ó discurso) equivalente por tanto, á tratado ó *ciencia del alma*. Comenzóse á llamar así desde el siglo XVI en que Adolfo Goclenio, catedrático de Filosofía en la Universidad de Margburgo, señaló con dicha denominación aquella ciencia, habiendo sido bien recibida semejante novedad; y por encontrarla hoy unánimemente adoptada, la hacemos también nuestra.

7. Definición de la Psicología.—Con relación á su objeto y en el sentido filosófico de la palabra, la *Psicología* es aquella «parte de la filosofía que estudia las potencias, operaciones, atributos, naturaleza, origen y duración del alma racional, á la vez que sus relaciones con

el cuerpo.» El conocimiento racional de nuestra alma según que se puede adquirir mediante la observación de de sus actos y fenómenos, constituye lo que suele apellidarse *Psicología empírica* ó experimental: el conocimiento racional ó científico del alma humana que se adquiere por medio del raciocinio, suele apellidarse *Psicología racional* y también trascendental.

8. Sus relaciones con la Fisiología y la Anatomía.—Hay entre estas dos ciencias y la *Psicología* semejanzas y diferencias que es conveniente hacer notar. Consisten estas semejanzas en que una y otras se ocupan del hombre, como de su objeto propio; las diferencias que las separan consisten por el contrario, en que la *Psicología* se ocupa más especialmente del alma, mientras que las otras dos ramas de la Medicina estudian principalmente el cuerpo humano: la *anatomía* expone las diversas partes de que consta; y la *fisiología* el uso á que están destinadas y las funciones de la vida física.

9. Relaciones de la Psicología con otras ciencias que pueden llamarse sus auxiliares.—Tales son para el estudio de la *Psicología*, la *Ontología* ó *Metafísica* general y la *Cosmología* ó *Filosofía* de la naturaleza.

A la primera de estas dos partes de la *Metafísica* corresponde la explicación de los dos conceptos, cuyo valor objetivo es indispensable justificar, si se ha de elevar la *Psicología* á la categoría de ciencia propiamente dicha; el de *causa* y el de *sustancia*.

En cuanto á la segunda, se echa de ver facilmente su enlace con la ciencia del alma, observando que no es posible comprender bien la unión que hay entre el alma del hombre y su cuerpo, sin conocer previamente la teoría cosmológica de los principios, que constituyen la

esencia de las sustancias corpóreas en general. También debe la Psicología á la Lógica el estudio de las leyes de la potencia intelectual y su aplicación al razonamiento; á la Ética, el conocimiento de las relaciones existentes entre la voluntad y el bien; á la Biología, la índole, especies é influencia de los principios vitales. Pero con ninguna otra ciencia tiene relaciones tan estrechas como con la Fisiología según queda indicado en el número anterior.

10. Medios que emplea la Psicología en el conocimiento de su objeto.—Estos son dos, conviene á saber; la *observación interna* de la conciencia, ó sea la reflexión sobre los fenómenos del alma; y el *raciocinio*, que de la naturaleza de estos fenómenos deduce la naturaleza de las facultades que los producen y la del alma misma. Este segundo medio tiene por base y punto de partida el siguiente principio: *las operaciones de un agente cualquiera muestran la naturaleza del mismo*.

11. Importancia de esta ciencia.—La importancia del estudio de la Psicología se echa de ver facilmente atendiendo 1.º á su objeto, que no es sino el hombre mismo considerado en la parte mas noble de su sér, la cual le confiere su dignidad de hombre. De aquí aquel antiguo precepto, *nosce te ipsum* de la filosofía socrática, en la cual dice Cicerón, no se ordena el conocimiento de los miembros, tamaño ni figura de nuestro cuerpo, sino el conocimiento del alma. 2.º Tambien se aprecia cumplidamente la excelencia de este estudio recordando lo que los antiguos dijeron del hombre, á quien llamaban *micro-cosmo*, que significa mundo pequeño, porque en él están abreviados formando una como suma ó compendio todas las cosas criadas, tanto del mundo visible como del invisible, desde el mas tosco mineral hasta los espíritus puros ó ángeles.

12. División de la Psicología.—En armonía con lo que se dijo en el número 7 al definir esta ciencia y teniendo en cuenta el doble procedimiento que en su estudio puede emplearse, parécenos aceptable la división que algunos autores hacen de la Psicología en *empírica* ó *experimental* y *racional* también llamada trascendental.

13. Observaciones.—La Psicología empírica y la racional no se distinguen entre sí de una manera esencial ó sustancial, puesto que tienen el mismo objeto y los mismos principios generales. Pero se diferencian accidentalmente; en primer lugar porque la empírica se sirve principalmente de la observación psicológica, aunque sin excluir por completo el raciocinio, al paso que la racional se sirve en primer término del raciocinio, aunque también echa mano de la observación de los actos ú operaciones del alma. En segundo lugar, la empírica limita sus investigaciones por regla general al conocimiento de las potencias y operaciones del alma sin penetrar en la esencia ó naturaleza de esta; mientras que la racional examina é investiga de un modo preferente los problemas relativos á la esencia, atributos, origen, etc. del alma humana.

De aquí que en realidad la Psicología, como ciencia completa y verdaderamente filosófica, abraza tanto á la racional como á la empírica; porque no puede ser completa sino abraza igualmente el objeto peculiar ó preferente de ambas, y sino emplea á la vez la observación y el raciocinio, la inducción y la deducción. Como consecuencia de lo expuesto, dividimos la Psicología en dos partes, tratando en la primera las cuestiones que más directamente atañen á la Psicología *empírica*, y en la se-

gunda las que suelen considerarse como *peculiares de la racional*.

Con efecto, bien se echa de ver que se dilucidan preferentemente por medio de la observación todas las cuestiones referentes á las potencias, facultades y operaciones de nuestra alma; mientras por el contrario, hemos menester del raciocinio principalmente para el examen de cuanto dice relación con los atributos, naturaleza y origen de la misma, así como de los sistemas ideados por los filósofos para explicar su unión con el cuerpo.

Ahora bien:

Si hemos de seguir el orden que nos traza la misma naturaleza y ser fieles al tan sabido principio, «las operaciones de un agente cualquiera muestran la naturaleza del mismo,» debemos empezar el examen de las cuestiones que nos irán saliendo al paso, por el estudio de la Psicología experimental, toda vez que se ocupa de los fenómenos anímicos más inmediatamente conocidos de nosotros, por estar dotados de sentidos que nos sirven de medio de comunicación con el mundo exterior, el cual está siempre en relación con ellos, y es apto para impresionarnos de varios modos.

Antes empero de dar principio al estudio de la Psicología empírica, y toda vez que la materia es de suyo compleja, vamos á desentrañar las cuestiones que dicha materia encierra, con lo cual daremos de paso idea del plan y método que vamos á seguir. Fijándonos en la primera parte de la Psicología, ó sea la empírica, veremos que del análisis de que es susceptible, resulta que todos los actos y operaciones de nuestra alma ó se refieren á la *sensibilidad*, ó á la *inteligencia*, ó á la *voluntad* (que son sus tres potencias primordiales) y por tanto que podemos subdividir su estudio en las tres secciones correspondientes á dichas potencias. Estas tres secciones serán la *Estética*, la *Noología* y la *Praxología*, de que por su orden nos iremos ocupando sucesivamente.

La Psicología racional que á diferencia de la anterior examina principalmente cuanto se refiere á la naturaleza del alma y sus relaciones con el cuerpo, también admite subdivisión, pues cabe estudiar el alma en sí misma ó sea, absolutamente considerada; y cabe estudiarla en cuanto está unida al cuerpo, lo cual dará lugar á dos secciones, en cada una de las cuales se examinarán los problemas que la corresponden..

El siguiente cuadro á la vez que de introducción al estudio que vamos á hacer, servirá para marcar las líneas generales y dar idea del plan y método que nos hemos trazado y que vamos á desarrollar en el presente libro:

PSICOLOGIA

PRIMERA PARTE.....

{ Psicología experimental.

SECCIÓN PRIMERA.

Estética.

SECCIÓN SEGUNDA.

Noología.

SECCIÓN TERCERA.

Prasología.

SEGUNDA PARTE.....

{ Psicología racional.....

SECCIÓN PRIMERA.

El alma considerada absolutamente ó en sí misma.

SECCIÓN SEGUNDA.

El ama considerada en sus relaciones con el cuerpo.



PRIMERA PARTE



PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL

CAPITULO II

De las potencias del alma en general. *29*

14. Qué se entiende por Dinamilogía.—Es uno de los tratados en que algunos autores suelen dividir la Psicología y se ocupa del exámen de *las facultades del alma*, de conformidad con la etimología de la palabra, que viene del griego *dunamis eos*, fuerza ó poder y *logos ou*, tratado ó discurso. De modo que *dinamilogía* viene á significar tratado ó discurso acerca de las potencias ó facultades del alma.

15. Qué son potencias ó facultades del alma.—Conócense con este nombre *aquellas fuerzas ó instrumentos con que el alma obra como por un principio próximo ó inmediato de acción*. *Potentia animæ*, dice Santo Tomás, *nihil aliud est quam primum principium operationis animæ*.

16. Distinción entre principio próximo y re-

moto.—Conviene distinguir en el alma dos *principios de acción*: uno *próximo* y otro *remoto*. El próximo son las potencias de que está adornada; y el remoto su misma esencia ó naturaleza. Todo sér recibe del Criador un impulso primitivo, que viene á ser como el peso con que gravita hácia los actos con que se dirige á su fin; y á este impulso primitivo, á este primer principio de acción, se da el nombre de naturaleza.

17. *qu* ¿Son una misma cosa la esencia y las facultades del alma?—Algunos filósofos han sostenido que las facultades del alma no se distinguen de su esencia. Espinosa, por ejemplo, á quien en este punto siguen también los panteístas modernos alemanes, decía que no se da en el espíritu humano la facultad absoluta de entender, de desear, de amar, etc. De donde concluye que estas y otras facultades semejantes ó son enteramente ficticias, ó son no más que entidades metafísicas.

También los antiguos nominalistas habían dicho que las facultades del alma no eran otra cosa que los nombres con que se significan sus operaciones; que la inteligencia y la voluntad, por ejemplo, no son sino voces con que se nombra al alma en cuanto entiende y quiere.

18. Pruébese la distinción real entre la esencia y las facultades del alma.—Pero contra todos estos filósofos demostró Santo Tomás la distinción real entre la esencia y las facultades del alma, valiéndose del razonamiento siguiente: 1.º La *esencia* dice relación al sér y la *potencia* á la operación, cosas entre sí muy diversas; 2.º El sér del alma, como el de toda cosa criada, es finito, más la acción del alma misma con relación á su objeto tiene cierta manera de infinidad; 3.º La *esencia* del

alma es sustancia y la potencia accidente; 4.º Si las potencias del alma fuesen su misma esencia, estarían siempre en acto, pues el alma misma cuanto á su esencia es acto, y por consiguiente en cada instante sentiría, entendería y querría cuanto pudiera sentir, entender y querer, lo que es notoriamente falso; 5.º Que siendo muy diversas entre sí las acciones que el alma ejecuta, no pueden dimanar inmediatamente de un solo principio idéntico de acción, sino de principios diversos ó sea de las varias facultades del alma, y no de su esencia una é idéntica; 6.º Por último, que si las facultades del alma fuesen su misma esencia, no estarían como están subordinadas unas á otras, lo cual no puede decirse de la esencia del alma respecto de sí misma.

19. Diversidad de potencias.—El alma está dotada de diversas potencias ó facultades. Pruébese esto por la diversidad específica de los actos ó fenómenos anímicos, la cual supone diversidad de facultades, pues una sola facultad no podría ser principio próximo de actos diversos en razón de su especie ó género; *idem secundum idem non est natum facere nisi idem*.

20. Criterio con que deben discernirse.—Habiendo de partir toda investigación de lo que nos es más conocido á lo que nos es menos, síguese que para determinar las facultades del alma debemos atender á las operaciones que estas facultades ejecutan, así como para conocer tales operaciones debemos considerar los objetos á que se refieren; porque lo que primero y directamente se nos ofrece en el orden del conocimiento son los objetos de nuestros actos y después mediante cierta reflexión co-

nocemos estos actos, y por medio de ellos las facultades que los producen. *Potentia specificatur ab actu; actus vero ab objecto*, se decía en las escuelas. Luego las potencias del alma se distinguen entre sí según la distinción que existe entre sus actos y entre los objetos á que estos actos dicen relación.

Debe advertirse aquí que el objeto de una potencia puede ser de dos maneras, á saber; *material* y *formal*. Entiéndese por objeto *material* la cosa misma sobre que versa la potencia tal como existe en la naturaleza; y por objeto *formal* aquel aspecto ó razón por donde la cosa cae bajo la acción de la potencia. Así objeto material del sentido de la vista es el *papel* en que escribo, y objeto formal del mismo es el *color* del papel, por virtud del cual percibo el objeto material. Esto supuesto, debe notarse que la distinción de las facultades no debe seguir á la distinción de su objeto material, sino á la de su objeto formal, pues cuando este es el mismo, v. gr. el color, sea blanco ó negro etc, la potencia que lo percibe es la misma. Para que una facultad se distinga realmente de otra, se requiere que haya una distinción específica entre sus actos respectivos; y esta distinción nos es conocida por la que existe entre los objetos formales de dichos actos.

21. División de las facultades del alma.— En relación con la triple vida que se descubre en los actos humanos, nuestras facultades pueden distribuirse en tres órdenes correspondientes á la vida *vegetativa*, *sensitiva* é *intelectiva*. Todas ellas se dividen en *activas* y *pasivas*. Algunos autores dicen que todas son activas en el mero hecho de ser facultades, por venir esta palabra del verbo latino *facio*, que significa hacer ú obrar; pero aunque unas y otras son *principio inmediato* de sus actos y en este sentido no hay potencia que no sea activa (1), más especialmente se designan con este nombre *las que*

(1) Por esta razón sería mejor dividir en activas y pasivas no las facultades sino las operaciones: así lo hizo también el Doctor angélico.

obran sobre su objeto actuándolo ó transformándolo; y con el de pasivas, las que son movidas á ejecutar sus operaciones por la acción de algún objeto que ya está en acto.

Correspondiente á la división de las potencias en activas y pasivas, es la que hacen otros autores, dividiendo las facultades del alma en *aprehensivas* y *expansivas*. Por medio de las primeras el alma percibe su objeto, recibiendo la acción de él, y aun puede decirse que en toda percepción el objeto percibido entra dentro de nosotros y se junta con nuestra alma aunque no como él es en sí mismo, sino mediante cierta especie ó representación; y al contrario, por medio de las facultades expansivas el alma después de haber aprehendido el objeto, tiende á poseerlo no en la especie ó semejanza, sino en la realidad material de él, trocándose de este modo de pasiva en activa, como quiera que cuando aprehende el objeto recibe la acción de éste, mientras que cuando ejercita su virtud expansiva, se dirige hácia el objeto mismo para apropiárselo.

Acto de facultad aprehensiva será por ejemplo la operación de *ver* una manzana; y de facultad expansiva el *deseo de cogerla*.

Observaciones.—De lo que se acaba de decir, se infiere que las facultades expansivas suponen para su desarrollo el ejercicio previo de las aprehensivas, pudiéndose aplicar aquí también el aforismo escolástico «*nihil volitum quin præcognitum.*»

Difieren entre sí por otra parte unas de otras, cuyas diferencias pueden reducirse á las siguientes:

1.^a Las potencias expansivas llamadas también *apetitivas*, tienden hácia el objeto apetecido y van como en su busca como movimiento procedente del sujeto: las potencias aprehensivas que también se llaman *cognoscitivas*, por el contrario, están en reposo y traen hácia sí el objeto conocido,

2.^a Las apetitivas al salir de sí mismas en busca del objeto, se acomodan á este tal como se lo hace ver otra facultad; mientras que las cognoscitivas atribuyen en sí mismas al objeto cierta existencia *intencional* ó ideal.

3.^a Los objetos, según sea su calidad y excelencia, reciben cierta perfección ó imperfección de las potencias cognoscitivas, al paso que las apetitivas son perfeccionadas ó degradadas por los objetos mismos buenos ó malos.

22. Facultades orgánicas é inorgánicas.—También se dividen las facultades del alma en *orgánicas* é *inorgánicas*. Las primeras son aquellas que necesitan para ejercitarse de órgano corpóreo, como la vista, que no puede ejercitarse sin el *ojo*; las inórgánicas ó espirituales son las que hacen sus actos sin necesidad de órgano corpóreo, como el *entendimiento*.

23. Clasificación de todas las facultades en cinco géneros sumos.—Santo Tomás, siguiendo á Aristóteles, redujo á cinco géneros todas las potencias del alma, á saber: *vegetativo*, *sensitivo*, *intelectivo*, *apetitivo* y *locomotivo*. El primero ó sea el vegetativo, comprende las tres potencias que corresponden á las tres especies de operaciones, cuyo respectivo objeto se transforma en la sustancia misma del cuerpo, conviene á saber: la *nutrición*, *crecimiento* y *generación*. El sensitivo comprende la *sensibilidad*, el *sentido común*, la *fantasía*, la *virtud cogitativa* y la *memoria sensitiva*. El intelectivo abraza el *entendimiento agente* y el *posible*. El apetitivo comprende el *apetito sensitivo* y el racional también llamado *voluntad*. El locomotivo solo comprende la facultad llamada *locomotiva* ó *locomotriz*.

Para abrazar en breve espacio las facultades de todo género que reconocemos en el alma, nos valdremos del siguiente cuadro sinóptico:

FACULTADES

De la vida vegetativa.....		{ Potencia de la nutrición. Potencia del crecimiento. Potencia de la generación..	
De la vida sensitiva.....		{	
		Aprehensivas.	
		{ Sentidos externos....	
		{ Vista.....	
		{ Oído.....	
		{ Olfato.....	
		{ Gusto.....	
		{ Tacto.....	
		{ Sentidos internos....	
		{ Sentido común.....	
		{ Imaginación.....	
		{ Potencia cojilativa....	
		{ Memoria sensitiva....	
		{ Expansivas... Apetito sensitivo....	
		{ Concupiscible.....	
		{ Irascible.....	
		{ Locomotivas.....	
		{ Potencia locomotriz..	
De la vida intelectual.....		{	
		Aprehensivas.....	
		{ Potencia abstractiva..	
		{ Potencia intelectual..	
		{ Expansivas.....	
		{ Voluntad.....	
		{ Inorgánicas,	
		{ Orgánicas,	



SECCIÓN PRIMERA

DE

La Psicología experimental.

ESTÉTICA (1)

CAPITULO TERCERO

De la Sensibilidad.

24. Razón de este nombre de Estética.— Se conoce con este nombre la primera Sección de la Psicología experimental por ocuparse de los fenómenos *sensibles*; y fácil es encontrar la exactitud de dicha deno-

(1) Entramos desde luego á estudiar los fenómenos del orden sensible, pasando por alto lo que concierne á la vida vegetativa, no porque desconozcamos la importancia que dichas cuestiones tienen en nuestro tiempo, relacionadas como están con los problemas de la vida en general y el preferente lugar que suelen darles los que hoy escriben tratados de Psicología. Pero nos parece que por estar menos sujetos á la observación dichos fenómenos (de los cuales apenas tenemos conciencia) bien podemos prescindir de su exámen, sin cometer pecado de lesa

minación con solo atender á la etimología de la palabra *Estética*, que viene del griego *aíscesis eos*, que significa *sentido, sentimiento*; lo cual justifica el que desde muy antiguo venga llamándose así la teoría de la *sensibilidad* y de los fenómenos que de ella se originan.

25. Definición de la sensibilidad.—Entiéndese por tal *el conjunto de facultades con que el alma unida sustancialmente al cuerpo, percibe ó aprehende los objetos materiales en cuanto tales y experimenta determinadas afecciones internas en relación con dichas percepciones.*

26. Su división.—De la definición expuesta se deduce que la sensibilidad debe dividirse:

1.º En *cognoscitiva* y *afectiva*. La cognoscitiva es aquella cuyo objeto *primario y directo* es la percepción ó conocimiento de algún objeto ó cualidad de los cuerpos. La afectiva, por el contrario; aunque presupone el conocimiento, consiste más bien en una especie de movimiento determinado hácia el mismo objeto. Las funciones de la *vista* y las de la *imaginación* por ejemplo, pertenecen á la sensibilidad cognoscitiva. El *deleite*, la *tristeza*, la *ira* pertenecen á la afectiva.

ciencia, mucho más cuando tanto hay que estudiar en las dos vidas más nobles que tenemos, es á saber; la *sensitiva* y la *intelectiva*. Por otra parte si se hubieran de tratar con el detenimiento y la extensión que requieren, las indicadas cuestiones relacionadas como están con la Cosmología, nos llevaría su exámen demasiado lejos, más de lo que conviene á un breve tratado elemental. Por otro lado habrían de resultar estas materias demasiado difíciles para los alumnos que cursan esta asignatura atendida ta tierna edad en que comienzan los estudios de segunda enseñanza y su escaso desarrollo intelectual. He aquí las razones que hemos tenido para omitir lo que se refiere á las potencias y operaciones de la vida vegetativa, contentándonos con las ligeras indicaciones que quedan hechas.

2.º La sensibilidad cognoscitiva se divide á su vez en *externa*, la cual comprende los cinco sentidos que llamamos externos (*vista, oído, olfato, gusto y tacto*): é *interna*, que por medio de ciertos sentidos interiores, conoce en los objetos sensibles ciertas cualidades, modificaciones ó propiedades que no perciben los exteriores y cuyos órganos se hallan en lo interior del cuerpo, razón por la cual se les da este nombre de sentidos internos. Los sentidos necesitan de órganos (1) y se llaman así aquellas partes del cuerpo que sirven á los sentidos como de instrumentos para aprehender los objetos exteriores, sus cualidades sensibles, ó las inmutaciones que por ellos experimenta nuestra alma.

27. Objeto de la sensibilidad en general.—*Objeto* de la sensibilidad tanto cognoscitiva como afectiva y así externa como interna, es siempre alguna cosa material, ó alguna modificación, propiedad, efecto ó causa de algún objeto corpóreo. Del mismo modo cuanto percibimos por la sensibilidad en sus varias manifestaciones, es también alguna cosa singular.

Precisamente en esto se encuentra una de las bases racionales y científicas más sólidas para reconocer y demostrar la diferencia esencial y primitiva que separa y distingue las facultades del orden sensible de las del orden puramente intelectual; que son la inteligencia y la voluntad.

28. Definición de la sensación.—Conforme á la

(1) El órgano de la vista son los ojos; el del oído, el aparato auditivo; el del gusto reside en la boca, principalmente en las papilas nerviosas de la lengua; el del olfato en las fosas nasales, y el del tacto en toda la superficie externa é interna de nuestro cuerpo, y señaladamente en las yemas de los dedos.

etimología de la palabra (*sensuum actio*) se llaman *sensaciones*, los actos de los sentidos externos.

29. Condiciones que se requieren para que se verifique la sensación.—La primera es que el objeto corpóreo produzca impresión en el órgano correspondiente. La impresión puede ser *inmediata*, como en las sensaciones del gusto; y *mediata*, como en las percepciones de la vista.

La segunda condición es que la impresión orgánica se transmita al cerebro y que este reobre sobre el órgano impresionado. La tercera es que el alma no esté ocupada en otra parte, pues en este caso ó no siente ó solo lo verifica muy debilmente.

Para que de la impresión material resulte la sensación normal correspondiente, son indispensables los siguientes requisitos:

- 1.º Que el órgano esté sano.
- 2.º Que el objeto se halle á conveniente distancia de aquel.
- 3.º Que entre el órgano del sentido y el objeto no haya algún medio que modifique la acción de éste sobre aquel.

30. Naturaleza de la sensación.—De las indicaciones expuestas se desprende que la sensación es realmente conocimiento, porque en ella se nos muestra el objeto á que se refiere.

No es, pues, la sensación la simple percepción de las afecciones de nuestro cuerpo, porque estas afecciones no las percibimos con los sentidos externos, sino con el sentido interior. En efecto, cuando yo veo un color, ú oigo un sonido, lo que percibo no es una modificación subjetiva, sino una cosa externa distinta de mí mismo.

Nadie confunde la percepción del fuego á que se acerca mi mano, con el sentimiento interno de calor que en

ella experimento. Así aunque la sensación es *subjetiva* en cuanto radica en el sujeto; pero es *objetiva* en cuanto manifiesta al sujeto el objeto externo á que se refiere.

31. Su doble origen.—El origen de la sensación es doble, pues resulta por una parte de la acción de un objeto físico sobre alguna parte del cuerpo; y por otra de la actividad del sujeto que siente. Infiérese de aquí que la sensación participa del doble carácter de *pasiva* y de *activa*; es pasiva en cuanto necesita que el objeto exterior obre sobre los órganos que reciben su impresión; activa lo es en cuanto procede de la fuerza ó virtud sensitiva del alma.

CAPITULO IV

De los sentidos externos.

32. Qué son los sentidos externos.—Al hacer en el número 26 la división de la sensibilidad en externa é interna, quedó también hecha la de los sentidos en *externos* é *internos* correspondiente á aquella. Son por tanto, sentidos externos los que aprehenden las cosas sensibles exteriores. Estos como ya digimos, son cinco: *vista*, *oído*, *olfato*, *gusto* y *tacto*.

33. Distinción entre sensible propio y sensible común.—Llámanse *sensible propio*, aquella cualidad que modifica á un solo sentido y por este únicamente puede ser aprehendida; y *sensible común*; aquella cualidad que por afectar á dos ó más sentidos, puede ser percibida por todos ellos.

Ejemplo del primero podemos poner el *color*, que solamente puede ser percibido por la vista; y del segundo el *movimiento*, el *tamaño*, la *figura*, que pueden ser percibidos tanto por la vista como por el tacto.

Como consecuencia de lo dicho más arriba acerca del objeto de la sensibilidad, podemos apellidar *sensible per accidens*, á la sustancia corpórea singular en cuanto que los sentidos al percibir sus objetos propios ó comunes, perciben en cierto modo y de una manera indirecta y confusa, la sustancia ó cuerpo que les sirve de sujeto, puesto que perciben las cualidades ó modificaciones sensibles, puestas ó inherentes en algún cuerpo, y no como separadas de él.

34. Objeto adecuado de cada uno de los sentidos externos —Son objeto *adecuado* de la vista la luz y los colores, mediante los cuales percibimos los cuerpos considerados en su extensión, figura, posición, distancia y movimiento. Objeto del oído son los sonidos. El olor y el sabor son objeto respectivamente del olfato y del paladar. Por último, el tacto no solo percibe el frío y el calor, la blandura ó aspereza de los cuerpos, sino que también y en virtud de estas sensaciones, su extensión, figura, movimiento, distancia y la colocación de sus partes, en cuyas percepciones conviene con la vista, sirviéndole de auxiliar además en el más perfecto conocimiento de estas propiedades.

35. Orden de superioridad entre los sentidos. —Los más importantes en orden á la adquisición de los conocimientos, son la vista y el tacto; en orden á la salud del cuerpo, el gusto y aún el olfato; y en orden á las bellas artes, la vista y el oído.

36. Orden cronológico en que empiezan á

ejercitarse.—Según se observa en el niño, el gusto y el tacto son los primeros sentidos que empiezan á ejercitarse, vienen después el olfato y la vista, y en último término el oído: orden muy conforme con el de las necesidades que sucesivamente se van presentando en el niño, las cuales piden cada cual en su tiempo el uso de dichos sentidos.

37. Admirable situación de los órganos en el cuerpo.—Es admirable la economía de la Providencia en lo que se refiere á la situación que los órganos ocupan en el cuerpo, atendiendo con ella á la más completa satisfacción de las necesidades fisiológicas que alternativamente sentimos en la vida.

Así el órgano del tacto, necesario para discernir lo útil de lo nocivo para nuestro cuerpo é indispensable para preservarnos de cuanto puede herirnos ó cuando menos impresionarnos desagradablemente, está extendido por todo él en los animales y en el hombre, pero muy particularmente en nuestra mano, formada con tan particular esmero para las obras del arte y para el más fino y activo ejercicio del tacto mismo.

El gusto, que sirve para discernir las sustancias que ha de recibir el estómago, tiene sus órganos á la entrada del tubo digestivo.

El olfato, eficaz auxiliar del gusto, tiene el suyo á muy poca distancia, lugar que se adapta con igual precisión para satisfacer la necesidad de respirar.

Los órganos del oído se encuentran en sitio eminente y á uno y otro lado para poder percibir los sonidos, cualquiera que sea el lugar de que estos partan.

Por último, los ojos, que son los órganos del más

preeminente de los sentidos, están por bajo de la frente, lugar elevado desde el cual pueden recibir la impresión aun de los objetos colocados á mucha distancia y están por otra parte rodeados de toda suerte de precauciones para su conservación. (1)

38. **Especies sensibles.**—Así llamaron los Escolásticos al medio en cuya virtud el objeto externo se representa en el sujeto y es percibido de él; y también se la suele definir, *aquella representación ó semejanza de las cosas materiales, por cuyo medio la potencia sensitiva recibe su determinación para el acto de percibir.*

39. **Su necesidad.**—Se prueba la necesidad de las especies sensibles para el conocimiento sensitivo de la manera siguiente: todo conocimiento tiene lugar mediante cierta unión entre el sujeto y el objeto del conocimiento; esta unión supone la acción del objeto sentido, con la cual se da este á conocer del alma, y exige que el objeto mismo entre de alguna manera en ella, por que ninguna cosa puede obrar allí donde no está presente.

Ahora bien, la conciencia acredita, por una parte, que el sujeto del sentido no sale fuera para comunicar con el objeto, y la experiencia demuestra, por otra, que el objeto tampoco se une al sujeto con su física substancialidad; luego no queda otro camino más que admitir algo que haga las veces del objeto, y que siendo inmaterial, pueda representarle en el sujeto: este algo es la *especie sensible*.

(1) Todavía sube de punto la admiración si se considera despacio la estructura de cualquiera de ellos; y su exámen por ligero que sea, pone de manifiesto la existencia y la infinita sabiduría del Supremo Hacedor.

40. Naturaleza de las especies sensibles.— No son estas, como creían Demócrito y Epicuro, partículas emanadas de los cuerpos, que anden por el aire y penetren en el alma por medio de los órganos, sino semejanzas que producen de sí propios los objetos externos, las cuales participan de la naturaleza del alma, siendo por tanto inmateriales; porque todo lo que es recibido por algún sujeto, se hace de la naturaleza del recipiente, según aquel antiguo principio: *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*.

41. No son el objeto de la sensación sino el medio.—La especie es el medio con que percibimos la cosa sensible y no la cosa misma percibida, ó como se decía en las Escuelas: «*Species non est principium quod, sive objectum cognitionis, sed principium quo, sive ratio cognoscendi*.» Aplicando esta luminosa distinción á la vista, decía también el Santo Doctor. La especie que está en la vista no es *lo que se ve*, sino el *medio con que se ve*: lo que se ve es el color, que está en el cuerpo: «*Species quæ est in visu, non est id quod videtur, sed quo visus est: quod autem videtur est color qui est in corpore*.»

42. Los sentidos aprehenden las cosas en sí mismas.—Siendo las especies sensibles solamente el medio por el que los sentidos perciben sus objetos, fácil es inferir que el conocimiento sensitivo es inmediato, pues se refiere directamente á su objeto mediante la semejanza de él, que informa al respectivo sentido. Y á la verdad, conociendo el sentido las cosas externas por especies ó semejanzas propias de cada una de ellas, es claro que en cada sensación el sentido que la experimenta, per-

eibirá directamente y no por medio de otra cosa el objeto representado en el alma por la semejanza ó especie respectiva, pues sería contradictorio que determinado un sentido á conocer alguna cosa por la semejanza de esta que hay en él, no la conociese en sí misma, sino en otra cosa de la que no hubiera especie alguna en el sentido.

43. Conclusiones que resumen la teoría de la sensación.—Resumiendo en breves términos la teoría de la sensibilidad externa, concluyamos: 1.º Que toda sensación es *subjetiva*, en cuanto pertenece al sujeto que siente y consiste en una acción vital que pasa en los órganos informados por el alma; y es *objetiva* en cuanto se refiere á un objeto externo que nos impresiona. 2.º Que la sensación nos da á conocer el objeto á que se refiere, uniéndose este objeto con el alma por medio de una semejanza ó especie sensible proveniente del objeto mismo. 3.º Que la especie sensible no es el objeto en que se termina la sensación, sino el principio subjetivo por cuyo medio percibimos el objeto. 4.º Que la percepción de este es directa é inmediata, y por consiguiente que es vano é inútil el empeño de los que quieren demostrar la existencia de los objetos externos, los cuales se nos muestran directamente en el acto de la sensación, tanto que sin ellos ni siquiera puede concebirse esta.

44. Necesidad de las facultades sensibles.—No solo es el hombre un sér organizado y dotado de vida, sino además un sér inteligente. Bajo ambos conceptos le son necesarias las facultades ó potencias sensitivas. Es claro que sin los sentidos, de los que necesita para conocer y buscar lo que le es provechoso ó nocivo,

no podría el hombre atender convenientemente á la conservación de su vida, ni á la propagación y conservación de la especie.

Por otra parte, sea la que quiera la naturaleza de las relaciones que existen entre los sentidos y el entendimiento, es lo cierto, porque lo manifiestan de consuno la experiencia y la observación, que la razón y la voluntad no se ponen en movimiento ni desarrollan su actividad, sino precedidas del ejercicio de la sensibilidad. No es posible desconocer en principio las íntimas relaciones que existen, ya entre los sentidos externos y la imaginación, ya entre esta y el entendimiento.

Luego es indudable que la sensibilidad nos es necesaria: 1.º Para ponernos en relación con el mundo exterior. 2.º Para la satisfacción de las necesidades físicas; y 3.º Para el ejercicio y desarrollo de nuestras facultades superiores, cuales son, la inteligencia y la voluntad.

CAPITULO V

De la sensibilidad interna.

45. Cuántos y cuáles son los sentidos internos.—Conocida su definición y habiendo ya dado idea del objeto á que se refieren, réstanos únicamente decir que estos son cuatro: *Sentido común ó interno, imaginación, memoria sensitiva y virtud cogitativa*, los cuales quedan indicados más arriba en la sinopsis que queda hecha de las facultades del alma.

§. I. *Sentido común.*

46. Qué sea el sentido común.—Entendieron.

los filósofos Escolásticos por *sentido común*, (1) la facultad de la interna potencia sensitiva por cuyo medio reunimos como en un centro las percepciones sensitivas externas, las conocemos como propias y las distinguimos entre sí.

47. Su objeto.—De lo dicho en la definición que de él se acaba de dar, se deduce que el objeto de esta facultad son las sensaciones de los sentidos externos, percibidas en sus órganos respectivos donde realmente se verifican. Y puesto que las sensaciones tienen lugar en todas las partes del cuerpo que sirven de órganos de la sensibilidad, bien podemos decir que el objeto del sentido común ó interno es nuestro propio cuerpo en cuanto está dotado de la virtud sensitiva por efecto de su unión con el alma.

48. Naturaleza de esta facultad.—El sentido común es una facultad perteneciente al orden sensible. La razón es que siendo su objeto propio las sensaciones externas, y consistiendo su función en percibir las, como distintas, apesar de su existencia en el mismo sujeto, es evidente que esta facultad se halla encerrada dentro del orden sensible: De ahí que como potencia derivada de la naturaleza animal reside también en los brutos, según aquellas palabras de San Agustín: *Sensus interior inest et*

(1) No se confunda el *sentido común* tal como aquí le tomamos, con ese otro *sentido común* que suele definirse «aquella» especial virtud intelectual, por cuyo medio conocemos ciertas verdades no acreditadas por la razón ni por la experiencia y que sin embargo son patrimonio del mayor número, razón por la cual se llaman *verdades de sentido común*.» También debe distinguirse de la *conciencia psicológica*, que es como el anterior, facultad intelectual.

bestiis, quibus intellectus non inest. Como potencia sensitiva que es, necesita un órgano corpóreo.

Este órgano tiene la misión de poner en comunicación constante á los sentidos externos, y siendo el sistema nervioso el único que está dotado de dicha propiedad, el *sistema nervioso en general* y su centro, *el cerebro*, son los órganos del sentido común.

49. El sentido común probado por la observación psicológica.—Por lo que hace á su realidad y existencia, la experiencia y observación psicológica se encargan de ponérsela á la vista. Cuando á la vez *veo* un árbol, *gusto* un terrón de azúcar y *oigo* un trozo de ópera, siento ó percibo sensiblemente estas tres sensaciones de una manera simple y simultánea, y á la vez *siento* que son entre sí diferentes. En cada uno de los tres sentidos puestos en ejercicio, solo hay una sensación que le es propia, y sin embargo yo *siento* á la vez las tres sensaciones y las siento como distintas, apesar de su simultaneidad. Esta es la función propia del sentido común.

50. Hasta qué punto puede llamarse fundamental.—Puede llamarse así el sentido común respecto de la fantasía y de la memoria sensitiva, porque sin él no podrían ejercitarse estas potencias; al modo que el tacto puede decirse fundamental respecto de los demás sentidos externos, porque suponen todos la existencia de aquél.

§. II.

De la imaginación.

51. Qué es imaginación.—La *imaginación* llamada tambien *fantasía*, es aquella facultad de la interna

potencia sensitiva por cuyo medio conservamos y reproducimos las formas, imágenes y fantasmas de las cosas sensibles exteriores; las combinamos entre sí formando con ellas tipos ideales que si no existen, pudieran existir; ó forjamos por último, monstruosas concepciones fantásticas á las que nada corresponde en el mundo real.

52. Razones de ser sensitiva esta facultad.—

Estas son tres: 1.^a Porque se refiere á cosas sensibles: 2.^a Porque es común á los brutos que carecen de entendimiento: 3.^a Porque todo lo que imaginamos ha de estar revestido de alguna figura y esta es siempre un modo de la cantidad, propiedad que solo se encuentra en los cuerpos.

53. Objeto de la imaginación.—

Constituyen su objeto propio los fantasmas ó especies de las cosas sensibles, que permanecen en el alma, cuando ya estas no están presentes. Y como por las especies ó imágenes se representa la figura de los cuerpos, la cual pertenece á la cantidad de estos, síguese que objeto propio de esta facultad es la cantidad de los cuerpos. Mas en el hecho de representarse la cantidad, se representa tambien todas las demás cualidades sensibles de dichos objetos, que son inseparables de la cantidad, aunque solo accidentalmente, ó sea en razón de estar unidas con la cantidad.

No son únicamente objeto de la imaginación las sensaciones de la vista como creía Reid. Por el contrario, la experiencia nos dice que podemos imaginar las cualidades sensibles correspondientes á los cinco sentidos externos. Así el músico conserva en su fantasía y combina muchas representaciones de sonidos; una persona de olfato fino las de los olores; lo propio acaece con las cualidades sensibles que se aprecian por el tacto, y en ocasiones es tal la viveza con que imaginamos

el sabor de ciertos manjares, que comienzan á funcionar las glándulas salivales como si realmente los tuviésemos en la boca. La razón de esto se encuentra en que el objeto de la fantasía ó imaginación es la cantidad y esta es el fundamento común de las cualidades percibidas por todos los sentidos y no solo por la vista. Verdad es que imaginamos con más viveza las representaciones que corresponden á este último; pero esto consiste en que son más perfectas que las pertenecientes á los demás sentidos, y más apropiado por lo tanto para que las podamos grabar facilmente y retener más tiempo en la fantasía.

54. Razones de ser orgánica esta facultad.

—De igual modo que el sentido común, es tambien orgánica la imaginación, lo cual se prueba 1.º Porque objeto propio suyo son las formas ó figuras de las cosas sensibles, y es sabido que la sensibilidad, única apta para aprehender la singularidad material de los cuerpos, es potencia orgánica. 2.º Por estar también los brutos dotados de imaginación, como lo acredita la atenta observación de sus ensueños; y es notorio que las facultades de los brutos, por elevadas que sean, no salen nunca de la esfera de lo orgánico ó sensible. 3.º Por último, no hay ninguna imágen para cuya formación no haya sido necesario el prévio ejercicio del sentido externo correspondiente, siendo esta la mejor prueba de ser orgánica dicha facultad.

55. Su órgano.—Aunque no está suficientemente demostrado cuál sea su órgano privativo, las observaciones de los fisiólogos inducen á creer que reside en los *hemisferios cerebrales* y más especialmente en la *sustancia gris* que también se llama *cortical*, porque forma la corteza del cerebro.

56. Influjo de la imaginación en las bellas artes.—Influye de una manera muy notable en estas,

pudiendo decirse que es su instrumento necesario y auxiliar poderosísimo de las mismas, cuyo es el oficio de hacer visibles los conceptos mentales, representándolos bajo una forma sensible de que los reviste la fantasía.

Las más hermosas producciones artísticas han sido y serán siempre producto de fantasías privilegiadas. Pero ella por sí sola no alcanza esta virtud, pues es necesario para este fin que el artista posea una inteligencia nada vulgar, capaz de concebir excelentes tipos ó modelos de perfección en cada género, y de discurrir atinadamente sobre el modo de expresarlos conforme á las reglas del arte respectivo.

§ III.

LX De la memoria sensitiva.

57. Memoria sensitiva.—Llámase así la facultad de conservar y reproducir como ya conocidas las percepciones y afecciones sensibles adquiridas en otro tiempo.

58. Su objeto.—No es otro que las percepciones *sensitivas* y afecciones pasadas, de modo que recae siempre sobre lo *pasado*; pertenece por tanto, de lleno á la sensibilidad y como consecuencia de esto es facultad orgánica siendo común al hombre y al bruto (1).

(1) La observación nos manifiesta que también se encuentra la memoria en los animales. En efecto, el elefante conserva mucho tiempo el recuerdo del daño que se le ha inferido y procura vengarse si halla ocasión; el gato huye de los lugares en que le han maltratado y vuelve á los en que ha hecho buena presa. Bien conocida es la anécdota de aquél león que reconoció en el circo romano, después de haber pasado mucho tiempo, al hombre que le había hecho el beneficio de extraerle una espina. Y así pudieran repetirse los ejemplos que lo confirman.

59. Organo de esta facultad.—Es el *cerebro* y según las observaciones de los fisiólogos que han estudiado las lesiones de dicha víscera, causa del entorpecimiento ó pérdida de la memoria, parece que puede localizarse en el hemisferio cerebral izquierdo en sus tres circunvoluciones, *temporal, parietal y frontal*.

60. Diferencias entre la imaginación y la memoria sensitiva.—Aunque ambas son sentidos internos, difieren entre sí: 1.º En que la imaginación conserva y reproduce las imágenes de las cosas sensibles sin relación á las cosas que representan; mientras que la memoria sensitiva tiene por objeto propio los fantasmas sensibles en cuanto son imagen de alguna cosa. 2.º En que la imaginación conserva las especies de las cosas; y la memoria las *intenciones* de las especies, ó sea lo que el ánimo aprehende por la virtud cogitativa en las especies sensibles. 3.º Por último, en que la imaginación se limita á reproducir lo sensible sin reconocerlo como pasado; al contrario de la memoria, que lo reconoce siempre como anteriormente percibido.

61. Reminiscencia.—Llámase así al acto de la memoria con que inquirimos ó nos esforzamos por reproducir el cabal conocimiento de una cosa pasada que solo en parte recordamos.

Diferencias entre memoria y reminiscencia.—La reminiscencia, á diferencia de la memoria, consiste en cierta manera de raciocinio con que pasa el alma de ciertas cosas particulares que recuerda, al de otras que ya había olvidado. Por esto exige el concurso de la razón y de la voluntad, distinguiéndose también en esto de la memoria. Es pues, la reminiscencia mediante dicho concurso una memoria más perfecta, que reside en el hombre y no en los brutos.

62. **Qué sea Mnemónica.**—Se llama así aquél arte que da reglas para ayudar á la memoria.

63. **A cuántas pueden reducirse.**—Todas ellas pueden encerrarse en las siguientes: 1.^a Las cosas que queremos recordar han de presentarse bajo ciertas *semejanzas* que impresionen vivamente el ánimo, especialmente tratándose de objetos inteligibles muy abstrusos. 2.^a Conviene disponerlas en nuestro ánimo, de suerte que formen cierto *orden*, porque este es el mejor auxiliar de la memoria. 3.^a Ha de ponerse grande solicitud y excitar el afecto del ánimo respecto á lo que deseamos recordar. 4.^a Por último, ayuda mucho á la memoria la frecuente *meditación*, ó sea la consideración muy repetida del objeto de que queremos acordarnos.

64. **Clasificaciones que suelen hacerse de la memoria.**—Fundándose en las diferencias que se observan y que son debidas ya á las cualidades especiales del órgano en donde está localizada, ya á la relación en que está con los demás, ó al temperamento y complexión general del individuo, suelen los autores distinguir á la memoria con las siguientes denominaciones.

Tenaz, la de los que retienen y conservan con vigor las cosas pasadas, de manera que difícilmente olvidan lo que una vez percibieron.

Fiel, cuando permite conservar y retener los conocimientos pasados con exactitud, tanto en lo principal como en los detalles.

Facil, si prontamente y sin violentar la atención, se fijan ó imprimen los objetos, y principalmente lo que se ha leído ú oído,

De la reunión de los tres caracteres citados, resulta la memoria *feliz*, que solo se encuentra en pocos individuos, cuyos nombres nos ha conservado la historia, por ejemplo Mitridates, Temístocles, Simplicio, José Escaligero, Jorge Cuvier y algunos otros que tanto han llamado la atención por su extraordinaria memoria.

§. IV

De la estimativa.

65. Qué sea virtud estimativa.—Llámanse así aquella potencia común al hombre y al bruto, con que percibe el alma en las cosas sensibles, ciertas propiedades que no perciben los sentidos, aunque sin estos no podrían ser percibidas. Así la oveja, la liebre y la paloma, huyen al verles, de sus naturales enemigos el lobo, el galgo y el halcón: la golondrina recoje como provechoso el barro con que ha de fabricar su nido.

66. Cuándo recibe el nombre de cogitativa.—Recibe este nombre cuando se considera funcionando en el hombre, que guiado por esta potencia únicamente, conoce muchas veces que tal manjar es provechoso, que tal individuo le inspira simpatía, que tal otro le produce repulsión etc. Y también entonces suele llamarse *ratio particularis*, á causa de cierta incoación ó ensayo de juicio que compete á la estimativa, pero que de manera alguna debe confundirse con la *razón propiamente dicha*, que es facultad intelectual y conoce lo universal y abstracto.

SECCIÓN SEGUNDA

DE

La Psicología Experimental.

NOOLOGÍA

CAPITULO SEXTO

LXI Del Entendimiento.

67. Valor etimológico de la palabra Noología.
— Viene del griego *noos* *ous*, que significa *mente*, *entendimiento* y *logos* *ou*, *tratado* ó *discurso*, de modo que según esto, Noología será el tratado de los fenómenos que pertenecen al entendimiento. Habiéndonos pues, ocupado ya de lo concerniente á la sensibilidad y sus fenómenos, tócanos ahora entrar á examinar los que se relacionan con nuestra inteligencia.

68. Concepto del entendimiento.—Puede definirse diciendo que es *una facultad ó fuerza vital innata por medio de la cual el alma humana puede conocer lo sensible y espiritual y las cosas sensibles y materiales por medio de ideas*

universales. La llamamos fuerza *vital é innata* para distinguir el entendimiento de los hábitos adquiridos ó infusos, ya naturales, ya sobrenaturales. Todas las demás palabras de la definición sirven para establecer la distinción más absoluta entre el orden sensible y el inteligible, á la vez que la superioridad del entendimiento sobre todas las demás facultades sensibles.

69. Etimología de la voz entendimiento.—Viene de la latina *intellectus*, compuesta de *intus legere*, leer interiormente. Conviene esta denominación al entendimiento, tanto si se considera subjetiva como objetivamente. *Subjetivamente*, porque esta potencia al conocer los objetos los trae así, dándoles dentro del alma una existencia *intencional*. *Objetivamente*, porque su poder y acción no se limita á las cualidades singulares de los objetos, como sucede con los sentidos, sinó que penetrando en el interior de aquellos, percibe muchas propiedades y hasta la misma esencia en ocasiones, formando además ideas universales, lo cual excede á las fuerzas de las facultades sensibles.

70. Qué sea inteligible.—Así se llama todo lo que es ó puede ser objeto del entendimiento y sus caracteres son la *abstracción* y la *universalidad*.

Relatividad de este concepto.—Lo *inteligible* envuelve siempre una noción relativa, cuyos términos son por una parte, el entendimiento que entiende, y por otra, la cosa que ha de ser entendida, y á la cual se la llama inteligible precisamente por referirse al entendimiento. El *objeto*, considerado genéricamente lleva de suyo dos afirmaciones; una, del ser, y otra del sujeto respectivo que

le conoce; ahora bien, la noción del ser, como objeto inteligible, supone aquellos dos términos, es decir, el sér que ha de ser entendido y el entendimiento que lo ha de entender; y es así que relativa se llama una noción cuando en el concepto de ella se incluye otra, luego lo inteligible es un término relativo.

71 División del objeto del entendimiento.—El objeto del entendimiento puede ser *adecuado* y *proporcionado*. Se entiende por objeto *adecuado* lo que puede ser conocido de esta potencia considerada absolutamente ó en sí misma; y es objeto *proporcionado*, lo que puede conocer en su estado actual de unión del alma con el cuerpo.

72. Qué sea objeto adecuado del entendimiento.—Todo lo que tiene razón de *ente*, es objeto del entendimiento simplemente considerado: *Objectum intellectus est eus*, se decía en las Escuelas. Ahora bien, como el sér con relación al entendimiento es verdadero ser, resulta que el entendimiento es la facultad aprehensiva del ser y de la verdad.

73. Su objeto proporcionado.—Este no es otro que la *esencia de la cosa material* (*) abstraída de las condiciones materiales (**) que la singularizan.

(*) Nótese que si bien el objeto que primeramente percibe el entendimiento es la esencia de la cosa material (*quidditas rei materialis*) con todo, dice Sto. Tomás que «ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo» y que de esta suerte conoce otras cosas que exceden el orden de las seres materiales.

(**) Por estas condiciones debe entenderse todas aquellas cosas que individualizan la esencia, las cuales están en un individuo por un modo distinto del en que se encuentran en otro, verbi gracia, tal colocación de los miembros, tal color en el rostro, tal edad, tal figura, tal lugar de generación ó nacimiento, etc.

74. Universalidad del objeto del entendimiento.—El objeto directo (*) y proporcionado del entendimiento es pues, universal; cuya universalidad nace de que removidas de alguna cosa las condiciones que la determinan en el individuo, queda la esencia de ella, que es común á las demás cosas de la misma especie ó género.

(*) Decimos directamente, porque de un modo indirecto, ó sea mediante la reflexión, puede el entendimiento conocer los objetos singulares.

75. Qué sean las especies inteligibles.—Llámanse *inteligibles* las especies ó semejanzas de que ha menester el entendimiento para conocer sus objetos, como se llaman *sensibles* las que concurren en las percepciones de los sentidos.

76. Necesidad de las especies inteligibles.—Esta necesidad se prueba observando: 1.º Que en todo conocimiento intelectual (lo mismo que en el sensitivo) tiene que haber cierta unión entre el sujeto y el objeto. Ahora bien, esta unión solo puede verificarse de dos modos: ó juntándose el objeto según su esencia con el entendimiento, ó uniéndose á esta potencia por virtud de alguna especie ó semejanza suya.

Sostener lo primero sería incurrir en el error panteísta, cuyos sectarios de tal suerte juntan en el conocimiento el objeto y el sujeto, que hacen de ambos una sola cosa: luego es preciso explicar la unión que supone el conocimiento intelectual admitiendo la realidad de las especies inteligibles. 2.º Siendo el entendimiento indiferente de por sí para conocer esta ó aquella esencia, necesita en cada acto una forma que lo determine á conocer una

mejor que otra, cuya forma no puede ser diferente del objeto conocido. Ahora bien, esta forma de los objetos considerada como principio del conocimiento, no según su naturaleza real, es la especie inteligible, luego esta especie es necesaria al entendimiento en el acto de conocer sus objetos.

77. Naturaleza de las especies inteligibles.

—Las especies inteligibles con más razón que las sensibles son inmateriales, no solo en cuanto informan al entendimiento, que es potencia espiritual, sino en cuanto se refieren al objeto representado, pues lo representan sin las condiciones de la materia.

78. ¿Son objeto ó medio del conocimiento intelectual?—No son las especies inteligibles el objeto en que se termina el entendimiento, sino el medio con que reducida esta potencia al acto por ellas, conoce el objeto representado. En otros términos, la especie inteligible es el medio con que se entiende, no la cosa entendida (*id quo intelligitur non id quod intelligitur.*)

79. Entendimiento agente.—Los escolásticos llamaron *entendimiento agente* «*intellectus agens*» á la virtud de abstraer que tiene el alma, por cuyo medio remueve de un objeto sensible las condiciones materiales que acompañan su esencia, convirtiéndola de esta suerte en inteligible.

La necesidad de esta virtud llamada con mucha propiedad entendimiento agente, se echa de ver considerando que la cosa material cuya esencia es objeto del entendimiento, no puede ser aprehendida de esta potencia según la especie ó semejanza sensible de ella, porque esta semejanza se refiere á la cosa tal como existe en sí, esto es, rodeada de

las condiciones singulares que acompañan siempre á dicha esencia, mientras que la especie inteligible la representa desnuda de estas condiciones.

Si el entendimiento careciera pués, de la virtud de abstraer, jamás podría penetrar en la esencia de la cosa material por la razón ya dicha de ir siempre aquella rodeada de condiciones que la singularizan y no poder ser estas condiciones aprehendidas de una potencia inorgánica cual es el entendimiento. Esta acción del entendimiento sobre los fantasmas sensibles, ha recibido distintos nombres, llamándosela unas veces «abstractio specierum,» otras «illuminatio phantasmatum» y por algunos también «conversio intellectus ad phantasma», viniendo todos ellos á indicar la existencia de esa fuerza poderosa que no podemos menos de reconocer en la potencia intelectiva.

80. Del entendimiento posible.—El entendimiento *posible* (intellectus possibilis) según los mismos doctores escolásticos, es aquella virtud intelectual que recibe en sí las especies inteligibles y produce el acto de entender ó la intelección.

81. Diferencia entre el entendimiento agente y el posible.—El entendimiento posible se diferencia principalmente del entendimiento agente, en que la virtud de este último es activa y la del primero pasiva; la esencia de la cosa material es término y efecto del entendimiento agente, porque mediante la acción de él sobre el fantasma, fórmase la especie inteligible, más dicha esencia es con relación al entendimiento posible, su principio y causa, porque la especie inteligible reduce al acto su virtud de entender, que es potencia pasiva.

82. Qué sea el verbo del entendimiento.—Dáse el nombre de *verbo* del entendimiento á aquella *intención* ó representación del objeto que el entendimiento forma en sí y en la cual es contemplado el objeto mismo; pues es sabido que «el entendimiento como dice

Santo Tomás, informado por la especie de la cosa, forma en sí mismo en el acto de entender cierta intención de la cosa entendida.»

83. Diferencia entre la especie inteligible y el verbo del entendimiento.—La especie inteligible es el principio, y el verbo del entendimiento es el término de la acción de entender; la primera es formada por el entendimiento agente obrando sobre el fantasma; el segundo es engendrado de ella por el entendimiento posible; pues esta potencia luego que recibe la especie inteligible que lo reduce al acto, produce el verbo en que dicta ó *expresa* aquella cosa cuya semejanza fué *impresa* en él (*).

(*) Hé aquí el profundo sentido de las especies *impresa* y *expresa* de los filósofos escolásticos, tan injustamente zaheridos aquí como en todas las demás cosas en razón de lo mismo porque merecen ser estudiados y admirados. Llamaron *especie impresa* á la especie inteligible que representa al entendimiento la esencia de su objeto, y *especie expresa* al verbo ó concepción en que da á luz esta potencia el conocimiento del objeto mismo.

84. De la conciencia (1).—Qué sea ésta.—La *conciencia* es el conocimiento que el alma tiene de sí propia y de los actos que ejecuta; definición que conviene con la etimología de la palabra *conciencia* formada de dos latinas *cum* y *scientia*.

Conscire, dice Santo Tomás es quasi simul scire, es saber que se sabe, saber lo que hacemos. Así como por

(1) No se confunda la conciencia psicológica, que es de la que aquí tratamos, con la conciencia moral, que son cosas diferentes; pues por medio de la primera conocemos los actos del alma, y por medio de la segunda juzgamos que tal acto es bueno ó malo.

el sentido común sentimos que sentimos este ó aquel objeto, así por medio de la conciencia entendemos que entendemos esta ó aquella cosa.

85. División de la conciencia en habitual y actual.—Llámanse *conciencia habitual* el conocimiento que el alma tiene de sí misma y de sus actos en razón de tener presente su esencia. Y cuando el conocimiento que el alma tiene es debido á la acción de volverse sobre sí misma y sobre los actos que ejecuta, ó sea poniéndose delante de sus ojos, la conciencia toma el nombre de *actual*.

86. Conciencia directa y refleja.—La conciencia habitual es *directa*, porque en virtud de ella el alma en cuanto es algo inteligible presente para sí misma, tiene conocimiento de sí y de sus actos; pero la conciencia actual es *refleja* porque nace de la *reflexión* que hace el alma sobre sí misma, ó sea de volver sobre sí misma para conocerse y conocer sus actos.

87. Objeto de la conciencia.—Constituyen el *objeto* de la conciencia no solo los actos del alma sino también el alma misma y esto lo mismo si se trata de la conciencia habitual que de la conciencia actual. Por lo que hace á la primera la demostración es muy fácil: el alma se conoce por la conciencia habitual en cuanto está presente á sí misma, y por tanto tal como en realidad está presente: es así que el alma está presente para sí como principio que es de sus actos; luego se conoce á sí misma como principio de sus actos. Pero esto es conocerse á sí haciendo algo, ó conocerse á sí misma y los

actos que hace: luego no son solo su objeto los actos del alma sino también el alma misma.

Demuéstrase igualmente esto mismo por lo que se refiere á la conciencia actual, considerando que esta consiste en la reflexión del alma sobre sí misma y sobre sus propios actos, siendo de notar que la razón porque el alma vuelve sobre sí misma es su misma inmaterialidad. Si pues el alma tiene la facultad de volver sobre sí misma según su sustancia inmaterial con la conciencia actual ó reflexiva, es claro que por medio de esta facultad el alma se conoce á sí misma además de sus actos.

88. Lo que conoce el alma de sí misma por la conciencia.—Por medio de esta el alma conoce la existencia de sus actos y de su propia sustancia, que es el sujeto de los mismos; pero no la naturaleza y propiedades del alma misma, esto es, según frase de Santo Tomás, no conoce *quid sit anima, et quid sint per se accidentia ejus*. La razón es que por medio de la conciencia el alma se conoce como sujeto agente, como principio de sus actos, pudiendo decir, por consiguiente, *yo sé que entiendo*; pero una cosa es saber que yo entiendo, y otra muy distinta saber qué cosa es ó qué naturaleza tiene este yo que entiende: lo primero se sabe inmediatamente por la conciencia, lo segundo no puede saberse sino mediatamente, ó sea por el discurso de la razón. De donde se sigue que tampoco podemos conocer por este camino la inmaterialidad del alma y las demás propiedades que proceden de su esencia y están enlazadas necesariamente con ella, porque la esencia del alma no es el objeto de la conciencia

89. Clasificación de los actos de la razón en

cuanto significa la potencia intelectual adecuadamente.—Esta potencia así considerada contiene tres operaciones ó manifestaciones fundamentales, á que se pueden reducir todas las demás, á saber; *simple aprehensión, juicio y raciocinio*.

Iremos examinando cada una de ellas por el orden en que van expuestas.

90. Simple aprehensión ó percepción intelectual.—Es el acto con que nuestro entendimiento percibe alguna cosa sin afirmar ni negar nada de ella. Así por ejemplo, si pienso en un *árbol* simplemente, no parándome á indicar la especie á que pertenece, ni cualidad alguna que le particularice, tendré la idea de árbol en general y la operación que he realizado para ello, es una simple aprehensión. Si al percibir alguna cosa, afirmo ó niego de ella alguna cualidad, formo un *juicio*.

91. La simple aprehensión es anterior al juicio.—Dos razones podemos alegar para sostener esta tesis. Una que el juicio es el acto con que conocemos las cosas tan perfectamente como es dado conseguir á la mente humana en ésta vida, perfección de que está muy distante el primero de nuestros actos intelectivos; y es sabido que no se puede alcanzar naturalmente la perfección propia de ninguna facultad, sin ejecutar antes actos incompletos ó menos perfectos como es la idea comparada con el juicio. La otra razón es que el juicio consiste en percibir y afirmar la relación de conveniencia ó repugnancia de dos ideas comparadas entre sí; si estas ideas no existieran en la mente antes de ser comparadas, mal podría ser percibida la relación contenida en el juicio.

Todo lo dicho más arriba acerca de la intelección, se refiere principalmente al primero de los actos del entendimiento ó sea á la percepción intelectual. Allí también hemos analizado la conciencia, que es el instrumento general con que el mismo entendimiento advierte sus propias operaciones; réstanos ahora por tanto, estudiar su modo de actuarse en el juicio y en el raciocinio.

92. Del juicio. Su naturaleza.—Una de las operaciones más importantes del entendimiento es el *juicio*. Aunque hemos ya dado una idea de él, puede definírsele *aquella facultad por cuyo medio el entendimiento combina en uno dos conceptos, ó afirma la conveniencia ó inconveniencia entre dos términos*. Como acto, consiste el juicio en la misma afirmación ó negación.

93. El juicio es operación del entendimiento y no de la voluntad.—Algunos filósofos, entre ellos principalmente Descartes y Malebranche, creyeron que el juicio no es operación del entendimiento sino de la voluntad, argumentando de esta manera; el juicio consiste en asentir ó disentir, ó sea en abrazar ó rechazar alguna cosa; es así que el asenso ó el disenso, el admitir ó repugnar alguna cosa es obra de la voluntad; luego á esta potencia y no al entendimiento debe atribuirse el acto de juzgar.

El vicio de este argumento está en confundir el asenso del entendimiento con el consentimiento de la voluntad.

Asentir es adherirse la inteligencia á su objeto propio, que es la verdad, y consentir es adherirse la voluntad al bien que el entendimiento le propone, como lo denota la misma palabra *consentir* (sentine cum). Además en ninguna lengua se han confundido jamás los dos verbos

juzgar y querer, por que significan cosas diferentes; razón por la cual rechazamos como falsa la doctrina de los mencionados filósofos.

94. Todo juicio va precedido de la comparación de sus términos.—Entre los actos que indefectiblemente deben preceder al juicio, uno es la comparación de sus términos; porque es evidente que si las ideas no se comparan entre sí, si no se pone en cierto modo la una enfrente de la otra para ver si convienen ó repugnan, la percepción y afirmación de esta relación en que consiste el juicio, no puede tener lugar.

95. Teoría de los juicios institivos.—Contra la doctrina precedente que es la más conforme á razón, se levantó Reid, quien con la escuela escocesa de que es el jefe, afirmó la existencia de juicios *institivos*, esto es, juicios formados sin previa comparación y solo por cierto instinto intelectual anterior á la simple aprehensión. Siguiéronle en este descamino Cousin, para quien á excepción de los juicios abstractos ninguno es comparativo y Kant con su peregrina invención de los juicios *sintéticos á priori*, juicios ciegos en que no existe motivo alguno que induzca á la inteligencia á afirmar ni negar una idea de otra.

96. Falsedad de estas teorías.—Pruébese fácilmente la falsedad de estas teorías por la necesidad de que exista algún motivo ó razón objetiva que determine la inteligencia á afirmar ó negar una idea de otra; razón que solo puede consistir en la identidad total ó parcial de dos ideas, si el juicio es afirmativo, ó en su repugnancia si es negativo. Ahora la inteligencia debe tener necesi-

riamente á la vista las dos ideas que constituyen los elementos principales del juicio, para percibir la razón de identidad ó repugnancia que las une ó separa, lo cual es compararlas entre sí. Sin esta comparación tendríamos á lo más los juicios ciegos de Kant, es decir, juicios contrarios á la naturaleza misma de la inteligencia, que consiste en *ver*, en *percibir* y *afirmar* las cosas y sus relaciones.

97. De qué modo pasa el entendimiento de la simple aprehensión al juicio que pronuncia sobre objetos concretos y singulares.—Aquí conviene recordar lo que ya dijimos más arriba acerca de la inteligencia, que si bien abstrae y considera principalmente lo universal, como su objeto propio, también puede percibir y percibe los objetos singulares. En un principio esta percepción no excede á la simple aprehensión ó idea de una cosa, porque antes es percibir un objeto complejo que percibirlo como complejo; y esto último supone de necesidad un juicio. Ahora bien, tan pronto como el alma tiene la simple aprehensión de un objeto complejo, segrega mentalmente los elementos contenidos en él, y al punto la percepción del objeto complejo, tomada anteriormente, le hace ver la necesidad de que dichos elementos separados por la inteligencia se deben unir por medio del juicio.

Esta doctrina puede aclararse con el siguiente ejemplo:

Yo veo el sol en este momento; pues bien, inmediatamente después separo con mi fuerza intelectual entre otros varios elementos parciales, los de sol y de presencia actual del mismo, y volviéndolos á unir porque anteriormente los he visto unidos, digo *el sol se halla actualmente* iluminando el horizonte. Y esto viene á poner de manifiesto el error de los que dicen que el juicio está contenido en la primitiva per-

cepción de los objetos, y por tanto que es anterior á la idea que tenemos de los mismos; pues un examen concienzudo de estas operaciones muestra que la simple aprehensión de las cosas concretas es anterior al juicio que formamos sobre ellas; lo cual puede decirse aún con más razón, de las cosas abstractas.

98 Dos sentidos de las palabras *composición* y *división*.—Unas veces la voz *composición* significa la síntesis con que se comparan uno con otro los términos del juicio, y en este sentido entra en todo juicio, y otras significa la unión de los términos en el juicio afirmativo. Lo mismo sucede con la palabra *división* que ó viene á ser la resolución del objeto percibido en sus elementos, precediendo entonces a la composición y entrando en todo juicio, ó significa la separación de las nociones en los juicios negativos.

99. De la razón.—Qué sea esta.—Además de la simple aprehensión y del juicio, el alma humana para llegar á conocer las cosas perfectamente necesita y usa del raciocinio, con el que pasa la mente de alguna cosa al conocimiento de otra contenido en el primero. Así llamamos *razón* á la misma inteligencia humana adornada de la facultad de discurrir ó pasar de una verdad á otra.

100. El raciocinio consiste en un solo acto.—Aunque el entendimiento conoce con dos actos distintos las premisas y la conclusión absolutamente consideradas, solo ha menester de un solo acto para conocer la conclusión en cuanto derivada de su principio, ó sea para conocer el nexo que existe entre la conclusión y el principio que la contiene. En este acto por tanto, que es único, consiste el raciocinio, por más que suponga otros

dos actos anteriores, así como en el acto único de percibir la conveniencia ó repugnancia de dos términos consiste el juicio, aunque esta percepción supone los otros dos actos con que conocemos estos términos en sí mismos.

101. La razón y el entendimiento no son dos facultades de entender sino una sola.—Dos facultades son distintas cuando su objeto formal y sus actos específicos son diferentes; es así que el objeto y los actos tanto del entendimiento como de la razón son una misma cosa, luego el entendimiento y la razón no son sino una sola facultad. Y á la verdad el objeto de la razón es la conexión ó relación de causalidad entre el principio y la conclusión, relación inteligible y por tanto objeto de la inteligencia. En cuanto al modo como conocen la verdad la razón y la inteligencia, no hay más diferencia sino que la inteligencia conoce la verdad *inmediata ó intuitivamente* y la razón *mediata ó discursivamente*.

102. Definición del hombre.—La de *animal racional* que ya de muy antiguo se encuentra adoptada y anda en boca del vulgo, es muy exacta, porque contiene el elemento genérico que nos es común con el bruto ó sea el ser *animal* y además la diferencia específica y última contenida en la palabra *racional*, que nos distingue de ellos, así como también del ángel, cuya inteligencia como más perfecta, es toda intuitiva y no discursiva como la del hombre.

103. División del entendimiento en especulativo y práctico.—De dos modos es el conocimiento de la razón ó de la inteligencia, á saber, *especulativo y prác-*

tico. Llámase conocimiento especulativo ó teórico al que considera en las cosas nada más que su razón de verdaderas sin mirar á la acción que haya de hacerse (*ratio veritatis non operabilitatis*); y práctico al que considera la verdad con relación á la acción, ó sea como norma de alguna obra que ha de hacerse. De este doble conocimiento nace la división del entendimiento ó de la razón en especulativo ó teórico y práctico; el primero aprehende la verdad en sí misma; y el segundo la aprehende con relación á la obra.

104. *De la memoria intelectual.*—Qué sea esta. —Llámase *memoria intelectual* á la virtud que tiene el entendimiento de representarse nuevamente y reconocer las cosas inteligibles.

105. *Condiciones del recuerdo ó acto de la memoria intelectual.*—Tres condiciones se requieren para los actos de la memoria intelectual: 1.^a el conocimiento *habitual* que el alma tiene conservando ó reteniendo las especies inteligibles; 2.^a la reflexión con que el alma contempla *actualmente* tales especies; 3.^a el acto de la voluntad por el cual se determina el entendimiento á volver sobre sí mismo para considerar actualmente las especies de las cosas que en sí mismo conserva; pues la reflexión pende de la voluntad.

106 *Diferencias entre la sensibilidad y el entendimiento.*—Aunque estas dos facultades se asemejan en algo como es ser ambas facultades *perceptivas*, estar unas veces en *acto* y otras en *potencia* y necesitar que el objeto esté á su alcance, todavía las diferencias que las separan son mucho más importantes por lo cual las exponemos á

continuación. 1.^a la sensibilidad es facultad orgánica y el entendimiento es facultad inorgánica. 2.^a la sensibilidad conoce solo las cosas materiales como tales y de un modo concreto y singular; mientras que el entendimiento conoce las cosas inmateriales y aún las materiales de un modo imaterial, percibiendo principal y directamente lo universal y abstracto; 3.^a la sensibilidad se gasta y embota en proporción á la intensidad con que se siente, y el entendimiento por el contrario, se perfecciona á fuerza de entender y por la excelencia de la cosa entendida; 4.^a la sensibilidad no percibe sus propios actos; ni puede reflexionar sobre ellos: mientras que el entendimiento tiene la virtud de volver sobre sí mismo en los actos de la reflexión, con que entiende sus propias intelecciones.

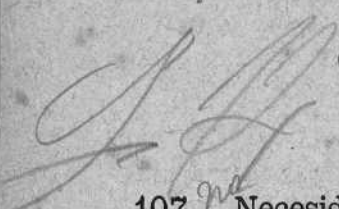
Estas son sustancialmente las mismas diferencias que establece Santo Tomás y cuyo texto es como sigue:

I. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium... intellectus autem est cognoscitivus universalium.

II. Cognitio sensus non se extendit, nisi ad corporalia... intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, virtutem et relationes rerum.

III. Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem... intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere.

IV. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilis... intellectus autem non corrumpitur; quin inmo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere.



CAPITULO VII

De las ideas.

107. ^{na} Necesidad de dar una ligera idea de los problemas ideológicos.—Esta necesidad se echa de ver considerando de una parte la importancia suma que en sí tienen, como que la doctrina ideológica, si es falsa ó está mal aprendida, vicia ella sola todas las demás partes de la filosofía, al contrario de lo que sucede cuando la doctrina ideológica es sana, pues entonces no hay error que no podamos rectificar facilmente. De otra, por la relación estrecha que tienen entre sí las cuestiones psicológicas y las ideológicas, lo cual se advertirá sin más que recordar la distinción establecida más arriba acerca de los dos órdenes de conocimientos que se dan en nosotros; es á saber: conocimientos *sensitivos* é *intelectivos*: pues sabido es que los primeros los percibimos por medio de los sentidos, mientras que los intelectivos los adquirimos por medio del entendimiento. Ahora bien, como el conocimiento intelectual tiene lugar por medio de las *ideas*, de aquí que no podamos prescindir de decir algo acerca de las mismas.

Pero como en la Lógica también nos hemos de ocupar de las ideas y de su clasificación al analizar los varios elementos de que consta el raciocinio, aquí solo tocarémos aquellos puntos que no se tratan en el indicado lugar.

Así pues, nos ocuparemos ahora, aunque brevemente—

te, primero de la naturaleza de las ideas; después de los *universales* y sectas á que dieron origen en la edad media las disputas sobre dichos conceptos; por último, indicaremos los principales sistemas ideológicos acerca del origen de los conocimientos humanos, terminando con el que nos parece más exacto y verdadero.

108. Definición de la idea.—Puede definirse diciendo que es *«la representación intelectual del objeto, distinta de este y distinta también del acto intelectual»*.

109. Qué debe considerarse en toda idea.—Dos cosas debemos considerar en la idea; es á saber, su entidad propia, como fenómeno ó especie subjetiva del alma; y su carácter representativo, esto es, su calidad de medio representativo de alguna cosa, toda vez que nosotros conocemos los objetos inteligibles por medio de las ideas que los representan en virtud de cierta semejanza con los mismos. Esto último ha dado lugar á comparar la idea con un espejo que de tal modo se ajusta á la medida de las cosas que refleja, que las representa fielmente sin ser el mismo percibido (*).

(*) Acerca de la naturaleza de las ideas escribe nuestro ilustre Balmes con su maestría acostumbrada, lo siguiente: «Hay pues, en toda percepción una unión del ser que percibe con la cosa percibida; cuando esta percepción no es inmediata, el medio ha de ser tal que contenga una relación necesaria al objeto; se ha de ocultar á sí propio para no ofrecer á los ojos del espíritu sino la cosa representada.

Desde el momento que él se presenta, que es visto ó solamente advertido, deja de ser idea y pasa á ser objeto. Es la idea un espejo, que será tanto más perfecto cuanto más perfecta produzca la ilusión. Es necesario que presente los objetos solos, proyectándolos á la conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja. (Fil. Fund. Lib. I. cap. IX).

110. Corolarios de esta doctrina.—De lo anteriormente expuesto se deduce que la idea es á un mismo tiempo, aunque por razones diversas, *subjetiva* y *objetiva*: subjetiva en cuanto está en el sujeto, ó es algo inherente á él, tal como la pintura respecto dellienzo: y objetiva en cuanto por medio de ella conoce el alma el objeto á que se refiere la idea, como por medio de la pintura conocemos el original tomado en ella.

Como subjetivas, nuestras ideas tienen que ser contingentes y singulares, para participar de la naturaleza del sujeto, que lo es también

Mas en su calidad de objetivas, son universales y necesarias, porque las esencias de las cosas, que son el objeto proporcionado de nuestro entendimiento, se nos representan sin las condiciones materiales, ó sea libres de toda determinación singular y contingente.

Por último, síguese también de lo que hasta aquí llevamos dicho, que la idea no es el objeto directo é inmediato en que se termina el entendimiento (salvo cuando este se vuelve sobre sí mismo en el acto de la reflexión) sino el medio de que se sirve aquel para conocer su objeto ó como se decía en las escuelas (*idea non est id quod intelligitur, sed id quo intelligitur*).)

Por no parar mientes en el doble carácter que presentan nuestras ideas, que como acabamos de ver son por un lado singulares y por otro universales, se registran en la historia de la filosofía tres errores, ó más bien, tres escuelas diferentes que profesan un mismo error nacido de haber considerado las ideas tan solo bajo el aspecto de su universalidad. Estas tres escuelas son: en la edad media la de Averroes, que coloca las ideas en el *entendimiento separado*, y en los tiempos modernos Cousin y sus adeptos que nos hablan de una *razón impersonal* y los Ontólogos que pusieron las ideas en solo Dios como fuente y causa de toda realidad.

111. Las ideas por su aspecto universal.— Aunque como veremos en la Lógica, las ideas pueden ser *singulares* ó *universales*, según el número de objetos á que pueden referirse, es indudable que su mayor importancia la reciben de la *universalidad*, y siendo este, por tanto, punto capitalísimo en filosofía, vamos á decir dos palabras sobre el valor de los *universales*, exponiendo primero las varias y aun opuestas opiniones mantenidas acerca de los mismos durante la edad media, para concluir luego por asentar la doctrina que respecto de esto nos parece más verdadera.

112. Sectas sobre el valor de los universales.— Las acaloradas disputas acerca del valor de los conceptos universales, dieron origen en la edad media á tres sectas que adquirieron gran renombre: los *nominalistas*, los *realistas* y los *conceptualistas*.

113. Nominalismo.— Esta doctrina, que niega la existencia de los universales, se reduce á considerar la idea universal como un *mero signo* ó *vocablo* (*flatus vocis*) con que se significan muchas cosas singulares.

Esta doctrina que hizo su primera aparición ya desde los antiguos tiempos con Epicuro y sus secuaces, se vió reproducida en el siglo XI gracias á la influencia ejercida por Roscelin en la dirección de los estudios filosóficos, continuada por Guillermo Okán en el siglo XIV, hasta que en los tiempos modernos la hicieron también suya Hobbes, Condillac y en general todos los partidarios del sensismo, con el cual tiene conexiones muy estrechas.

114. En qué consiste el realismo.— Este sistema tiene á los conceptos universales por *realidades existentes* fuera del espíritu en los individuos del orden natural.

Entre los antiguos el primero que abrazó esta doctrina fué Platón, á cuyos ojos las esencias que son objeto de la ciencia y del conocimiento intelectual, existen por sí mismas (per se subsistentes) y por consiguiente fuera de los individuos, y estos no son más que derivaciones parciales, participaciones, impresiones de aquellas esencias que están fuera de los individuos, exentas de sus diferencias, libres de toda mutación, y que son por lo mismo de suyo intrínseca y realmente universales. Algunos suponen que Platón entendía por estas esencias separadas de la materia y de los individuos, las ideas arquetipas de las cosas, según que existen en la mente divina, identificando de este modo la teoría platónica con la doctrina cristiana en orden á las ideas divinas.

En la edad media los realistas afirmaban que antes de existir las cosas, existían los universales en la inteligencia divina, de la cual no se distinguían; y que después que las cosas existen, se hallan *actualmente* en los individuos antes de ser conocidos de nosotros, v. gr. la humanidad tomada en común existe en cada uno de los individuos de nuestra especie. Atribúyese este realismo á Gúberto de la Poirée y por algunos también á Guillermo de Champeaux, aunque este si se expresó por algún tiempo con cierta oscuridad sobre este punto, entró después de lleno y adoptó el realismo moderado.

Entre los modernos, no solo han abrazado el realismo los panteístas, siguiendo las inspiraciones de Scot-Erígenes y David Dinant, sino también los ontólogos, que acercándose á la solución platónica, pretenden ver en Dios la realidad de los universales.

115. Idea del conceptualismo.—Para los conceptualistas, eran los universales *simples formas subjetivas*, á las que nada corresponde fuera de la mente. Como se ve por esta lijera explicación, este sistema ocupa el término medio entre las dos opiniones extremas ya indicadas: esto es, *el nominalismo* y *el realismo*.

El conceptualismo rígido, que es del que acabamos de hablar, fué profesado en la antigüedad por los estóicos, en la edad media por Abelardo, que fué su más conspicuo representante, y ya en los tiempos cercanos á nosotros, por Kant y todos los demás filósofos que explican el origen de las ideas por medio de formas *á priori* del sujeto inteligente.

Pero además de este conceptualismo, hay otro que podemos llamar *mitigado* y que se dá la mano, ó más bien es una misma cosa con el

realismo ortodoxo, que va á ser luego objeto de explicación. Tal es el conceptualismo de los que sostienen, que los universales tienen *su fundamento* en las cosas, pero *actualmente* solo existen en el entendimiento, ó para hablar el mismo lenguaje de las escuelas, que los universales existen *in actu* en el entendimiento, y en las cosas solo *in potentia*. Así pensaron Aristóteles en la antigüedad; Alejandro de Hales, Alberto Magno, Santo Tomás y otros muchos en la edad media; y en la edad moderna los filósofos que adoptan la pura doctrina de tan insignes maestros para explicar el origen de las ideas.

116. *Na* Falsedad del nominalismo.—A poco que se medite en la filiación de estos tres sistemas, se verá que lo mismo el nominalismo, que el conceptualismo rígido y el realismo heterodoxo erraron por apoyarse en un principio contrario al que engendra la importantísima distinción entre el universal *directo* y el *reflejo*.

Este principio es que «la esencia en el orden real, tiene un modo de ser distinto que en el orden ideal: en el orden real, el ser de la esencia es concreto, y en el orden ideal es abstracto.» Pues el nominalismo, tomando este principio al revés, dice: *el objeto entendido tiene un mismo modo de ser en el orden real y en el orden ideal*, y discurre de esta manera: es así que en el orden real, tiene un modo de ser individualizado y concreto; luego igual le tiene en el orden ideal: no hay pues, *conceptos universales*, sino únicamente expresivos de varios individuos: solo la *palabra* es universal, dicen ellos; sin parar mientes en la contradicción en que incurren, pues las palabras solo tienen razón de ser, en cuanto son expresivas de algún concepto de cuya universalidad ó singularidad participa la palabra. Si hay pues, nombres universales, tienen que existir también forzosamente conceptos de esta clase.

Los nominalistas confundiendo malamente el nombre colectivo con el universal, dicen que cuando percibimos por primera vez cualquier

objeto singular, le apellidamos con nombre propio; y que á medida que vamos viendo dos, tres y muchas veces otros objetos semejantes al primero, extendemos á todos ellos el mismo nombre, que pasa ya, de propio que antes era, á ser común ó apelativo. Pero si fuera cierta esta hipótesis, resultaría que dichos nombres no significarían lo que es común á todos los objetos de una misma especie (oficio propio del nombre apelativo) sino la suma total de ellos, que es una cosa muy distinta, pues entonces serían realmente nombres colectivos y no universales. Y ciertamente que estos no se aplican solamente á los objetos conocidos, sino á todos los existentes y posibles de la misma especie ó género, hasta el punto de que aún cuando fuesen muertos todos los elefantes por ejemplo como ya observó Leibnitz, todavía sería cierta esta proposición: todo elefante es animal. Fuera de que para conocer en la hipótesis que combatimos, que tal y cual objeto son semejantes en naturaleza y deben ser conocidos con el mismo nombre, necesitamos tener de antemano idea de aquella razón ó nota común en que está la semejanza; siendo evidente que el conocimiento de este elemento en cuanto puede residir en varios individuos, es una idea universal que pide un nombre común.

Sin ideas universales no puede llegar á conocer el entendimiento las cosas singulares ni sus semejanzas. Añadamos por último que suprimiendo el nominalismo los conceptos puramente universales, reduce las ciencias á una série de términos y fórmulas vacías de sentido, viniendo á caer por tanto en el escepticismo. Y no solo es el *escepticismo* la consecuencia única que se deriva legítimamente de esta doctrina, sino también el *sensualismo*, adonde forzosamente se viene á parar desde el punto en que se niega el valor real de los nombres universales, porque entonces no resulta á los ojos del hombre más realidad que la que impresiona los sentidos. Y aquí también la historia dice que en efecto los antiguos nominalistas frisaron todos con el sensualismo, así como los modernos le profesan abiertamente.

117. ~~no~~ Es también falso el realismo.—Se echa de ver también la falsedad del *realismo puro*, pues si el universal existiese *in actu* fuera de la mente y en los individuos, habría de referirse no á éstos, que como tales individuos son cosa singular y distintos unos de otros, sino á la esencia: más la esencia, considerada según su física subsistencia, no es universal *in actu*, porque en el

orden real toda substancia particular tiene su sér y sustancialidad propia identificada con su propia individualidad. He aquí por qué podemos decir: *Pedro es hombre* y no *Pedro es la humanidad*. Lo primero es verdad porque la palabra *hombre* representa la esencia de tal hombre subsistiendo en Pedro con su propio ser individual; mientras que en el segundo atribuimos á Pedro la misma esencia que subsiste individualmente en todos los hombres, lo cual es panteísmo puro.

Todavía se puede esforzar más el razonamiento, pues si decimos con Ockam que el individuo en el orden real, es la esencia misma en cuanto subsiste individualizada, tendremos que para que esta esencia subsistiese con actual universalidad en el individuo, sería preciso que cada individuo fuera toda su especie; y esto nos llevaría al absurdo de concluir que, creado ó aniquilado un individuo, quedaba por tanto respectivamente creada ó aniquilada su especie toda entera. El realismo así entendido no es más ni menos que panteísmo; pues si la esencia subsiste en cada individuo como actualmente universal, tiene que ser *una misma esencia numérica* en todos los individuos, los cuales entonces no se diferenciarían sino por meros accidentes; y es así que la *esencia subsistente* no es más ni menos que lo que se llama *sustancia*; luego si *numéricamente una* es la esencia común á todos los individuos, numéricamente una es también su sustancia. Y hémos aquí en la *sustancia única*, principio fundamental del panteísmo.

A la sentencia de Platón que consideraba los universales separados de las cosas cuyas esencias sin embargo constituyen, oponia su discípulo Aristóteles la incontrastable razón de que no pudiendo existir cosa ninguna sin su respectiva esencia, es imposible que exista en sí misma una esencia fuera de la cosa de que es esencia.

Por último, para rebatir en esta cuestión al ontologismo baste decir, que mal podemos ver en Dios los conceptos universales, cuando al mismo Dios no lo vemos ni podemos ver por las solas fuerzas de nuestra naturaleza.

118. ^{no} Juicio que debe formarse del Conceptualismo.—También es falso el conceptualismo propiamente dicho; pues aunque los conceptos universales repre-

sentan las esencias de las cosas libres de toda condición material, son apesar de esto objetivos y verdaderos. De la misma manera que la razón y fundamento de los nombres son las ideas, el fundamento de estas son las cosas; y el suponer los conceptos generales sin realidad ninguna objetiva, existiendo únicamente en nuestro entendimiento, es incurrir en un error notorio.

El conceptualismo, lo mismo que el nominalismo, acaba también con toda ciencia objetiva, porque si no hubiera de corresponder á los conceptos universales de que se forman las ciencias, ninguna cosa real, el orden de sus verdades sería puramente ideal y subjetivo sin valor ni virtud ninguna.

Sección 18

119. Verdadera doctrina acerca del universal.—*Universal*, según indica la misma palabra, es una cosa que mira ó dice relación á otras, *unum versus alia*. Esta relación de uno á muchos puede verificarse, ó por razón de causalidad, como una causa que produce muchos efectos, *universale in causando*; ó por modo de representación, como un concepto ó nombre que significa ó representa muchas cosas, *universale in representando*; ó según que una esencia ó realidad objetiva se encuentra en muchas cosas y se puede predicar de ellas, *universale in essendo*. Este último es el universal de que ahora hablamos, y nuestro entendimiento lo concibe como una cosa que puede ser enunciada de muchas (*unum aptum inesse multis*, según la definición de Porfirio). Así por ejemplo el concepto universal de hombre, que representa una esencia, la humanidad, conviene á todos los individuos de la especie humana.

120. Formación de la idea universal.—Esta idea se forma por medio de la abstracción, que es la vir-

tud que tiene el entendimiento con la cual remueve de un objeto singular las condiciones puramente individuales que lo determinan, para considerar solamente lo que constituye su esencia real ú objetiva.

121. Dos maneras de abstracción.—Dos suertes ó especies de abstracción podemos reconocer: una *inmediata y absoluta*; otra *mediata y relativa*. La primera es la que definimos antes y puede considerarse como espontánea y primitiva; mientras que la segunda por el contrario es secundaria y refleja, y tiene lugar cuando se comparan entre sí varios individuos para conocer aquello en que convienen ó repugnan. Decimos que esta segunda es refleja y secundaria, porque efectivamente para conocer las semejanzas ó diferencias de dos ó más objetos, es preciso poseer de antemano el concepto de aquello con relación á lo cual se les compara.

122 Dos maneras de universal.—De estas dos maneras de abstracción nacen dos especies de conceptos universales: uno *directo ó metafísico*, y otro *reflejo ó lógico*.

Llámase *universal directo* aquello que la inteligencia percibe en cada cosa, como por ejemplo, en Pedro percibimos el sér de hombre, aunque abstraído de las condiciones singulares é individuantes de que en el mismo Pedro está acompañado; por cuya razón en todo objeto universal directamente percibido por el entendimiento, hay que considerar el objeto mismo que se percibe y la manera como se le percibe, que es con precisión de las demás cosas que existen en Pedro ó en otro cualquiera hombre. Luego de obtenido este concepto universal directo, por ejemplo el concepto de *hombre*, puede nuestro entendimiento hacer reflexión sobre él, y considerarlo como la razón, esencia y propiedad común de muchas cosas, después de haberlo comparado con ellos, en cuyo caso el concepto universal que antes no decía relación á uno ni á muchos, se convierte ahora en *universal reflejo y relativo á los objetos á quienes conviene ó puede convenir*.

123. Solución del problema relativo al valor de los universales.—En dos maneras cabe resolver este problema, toda vez que como acabamos de ver, se distinguen dos especies de conceptos universales; y empezando por el universal directo diremos que nadie duda ni puede dudar de su realidad fuera de nuestra alma: así cuando asentamos estas dos proposiciones *los cuerpos son pesados, el hombre desea la felicidad, el carbón es cálido, la miel es dulce*, de los sujetos de estas proposiciones, que son objetos universales absolutamente considerados, se afirman las mismas propiedades que de los individuos existentes; luego claro es que tienen el mismo sér que ellos. Y á la verdad si el universal directo no es otra cosa que la esencia que percibimos en un objeto cualquiera, aunque con separación de las notas ó determinaciones que le singularizan, claro está que no se distingue realmente del objeto mismo, salvo el que la mente al percibir su esencia prescinde de los caracteres individuales que le acompañan.

Para decirlo de otro modo, el universal directo existe en los individuos, aunque no del modo como está representado en la inteligencia, pues en los individuos está de un modo concreto, y en la mente se representa sin esta concreción ó determinación singular.

Por lo que hace al universal reflejo, que es una esencia considerada en cuanto puede aplicarse á muchos individuos, con abstracción completa de toda cosa real, y encerrando puramente dicha esencia caracteres ideales, puede muy bien decirse que existe solo en la mente, y en los individuos solo de un modo potencial, ó sea en cuanto su naturaleza puede ser abstraída y contemplada en general como un tipo ideal aplicable á muchos indivi-

duos. En prueba de que es verdad nuestro aserto, se observará que podemos decir *Pedro es hombre*, expresando la palabra *hombre* el universal directo; pero no se puede decir. *Pedro es la especie humana*, porque el concepto de especie humana, que es el mismo concepto de hombre en su forma refleja, es cosa puramente mental.

En resolución los conceptos ó ideas generales, del entendimiento es de quién reciben su universalidad; pero el fundamento de dichas ideas está en las propiedades ó razones que el entendimiento contempla en uno ó más individuos; estando por consiguiente aquellas ideas dotadas de realidad objetiva. Así podemos considerar unidos el realismo ortodoxo y el conceptualismo mitigado cuya fórmula nos dió Santo Tomás en las siguientes palabras: *Ipsa natura cui accedit intelligi vel abstrahi non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi est in intellectu.* (I p. q. 45, a. 2.)

CAPITULO VIII

Del origen de los conocimientos humanos.

124. Cuestión relativa al origen de las ideas.

— Esta cuestión se reduce á saber el modo como la esencia de la cosa material es aprehendida de nuestro entendimiento.

No hay que olvidar lo que ya se dijo respecto á que el objeto del entendimiento puede ser *adecuado y proporcionado*; según que dicha potencia se considere en sí misma, ó en su estado actual de unión del alma con el cuerpo. Pues bien, dejando ahora á un lado todo lo que se refiere al objeto adecuado del entendimiento, porque no hace al caso en la presente cuestión, vamos á fijarnos únicamente en lo segundo, esto es, en su objeto proporcionado, ya que á este nos referíamos al plantear la cuestión del origen de las ideas. La solución del problema consistirá pues, en declarar de qué manera y con que luz se hace manifiesta esta esencia á los ojos de nuestro espíritu. Ya sabemos que el entendimiento agente es esa luz *inteligible*, por donde llega el entendi-

miento á percibir las cosas materiales, no de otra manera que por la luz *visible* percibe la vista los objetos sensibles.

125. *Clasificación de los sistemas ideológicos que tratan de explicar el origen de nuestros conocimientos* —Siendo la Ideología la ciencia de aquella luz inteligible por cuyo medio la mente humana puede adquirir las ideas, claro es que un sistema ideológico puede ser falso ó por negar la existencia de dicha luz inteligible, ó por comprenderla torcidamente. Por el primero de estos vicios peca el *sensualismo*, que empeñado en proclamar á los sentidos fuente única del conocimiento, niega en razón de ésto, á la vez que el conocimiento intelectual la luz inteligible por cuyo medio se produce. Por el segundo de los mencionados vicios, pecan el *idealismo automático* ó hipótesis de las *ideas innatas*, el *racionalismo trascendental* ó *idealismo dinámico* y el *ontologismo*. En efecto, una vez admitida la luz inteligible como medio para adquirir las ideas, caben las siguientes hipótesis, á saber: 1.^a Que Dios infunda en nuestras almas, desde el primer instante de nuestro sér, una ó varias formas semejantes á las de su divino entendimiento, y sin que para adquirirlas tomen parte alguna nuestras almas (*idealismo automático*.) — 2.^a Que el alma saque de su propio fondo las ideas (*idealismo dinámico*.) — 3.^a Que Dios nos comunique las ideas convirtiendo inmediatamente hácia El mismo la intencion directa de nuestra alma (*ontologismo*.) 4.^a ó últimamente, que junto con el sér, infunda Dios en nosotros una virtud que nos sirva de luz inteligible, mediante la cual saquemos de los objetos aprehendidos por medio de la sensación los primeros inteligibles (*escolasticismo*).

Cinco son por tanto, los sistemas ideológicos de que vamos á decir dos palabras: el *sensualismo*, la *hipótesis de las ideas innatas*, el *racionalismo trascendental*, el *ontologismo* y el *escolaticismo*.

126. *Del sensualismo.*—Llámanse *sensualismo* y también *empirismo* el sistema de los que afirman que todos los conocimientos humanos se originan exclusivamente de los sentidos.

Puede dividirse el sensualismo en *atomístico* y *dinámico*, según el diverso modo que han tenido de interpretar los secuaces de este sistema el principio fundamental común á ambos de la sensación transformada. El sistema atomístico, que pertenece á la infancia de la filosofía griega, fué profesado por Lencipo, Demócrito y Epicuro. También ha tenido partidarios en los tiempos modernos, como son Cabanis, Broussais y los escritores de la escuela positiva, entre otros Comte, Littré y Renan.

El dinámico estuvo representado por Protágoras en Grecia y por Locke y Condillac en los tiempos modernos.

Dejando á un lado la doctrina atomística por ser completamente inepta para la explicación de los problemas que plantea, haremos algunas observaciones nada más acerca de la sostenida por Locke y Condillac.

127. *Doctrina de Locke.*—Dos facultades reconoció en el alma el filósofo inglés Locke, á saber: la *sensación* y la *reflexión*, entendiendo por sensaciones, las funciones de los sentidos externos y las del sentido íntimo; y por reflexión, la meditación atenta del alma sobre las sensaciones.

128. *La sensación transformada de Condillac.*—Condillac pretendió simplificar este sistema reduciendo la reflexión á la sensación. Según este filósofo, el entendimiento consta de seis facultades; la *atención*, la

comparación, el *juicio*, la *reflexión*, la *imaginación* y el *raciocinio*. Estas facultades no son otra cosa, según el filósofo francés, que la misma sensibilidad transformada. De este modo puso en la sensación únicamente el origen de todos nuestros conocimientos, que Locke había atribuido también á la reflexión.

129. *Falsedad de la doctrina de Locke.*—El sistema de Locke es impotente para explicar el origen de los conocimientos del orden suprasensible. El sentido íntimo nos manifiesta, según este filósofo, nuestras modificaciones internas; pero como á estas en su sistema solo preceden las sensaciones, no pueden elevarse sobre la esfera sensible. En cuanto á la reflexión, aplicada esta á las sensaciones puede hacerlas más claras y distintas, pero no puede variar su objeto, que consiste en representar una cosa mudable, contingente y concreta; ni puede por consiguiente engendrar un orden de conocimientos relativos á objetos universales y necesarios.

Así son inexplicables las nociones de *ser*, de *infinito*, de *sustancia*, de *causa*, y en suma todas las que no constan de sensaciones ni pueden sacarse de ellas.

Así no es maravilla que Locke explique algunos conceptos de los más capitales en filosofía, como por ejemplo, el de *sustancia* diciendo que no es sino una colección de cualidades sensibles, así como el *infinito* por agregación de cosas finitas y el de *causa* que reduce á la idea de sucesión.

Todas esas explicaciones, que se fundan en datos meramente sensibles, desconocen el elemento inteligible de esas tres ideas capitales en que estriba la filosofía.

130. *Es falsa igualmente la teoría de Condillac.*—En primer lugar echa por tierra la línea divisoria que toda filosofía, que se estima, establece para no

confundir jamás la naturaleza humana con la meramente animal, procurando marcar con gran cuidado las diferencias profundas y radicales que existen entre el hombre y el bruto dotado también de sensibilidad.

Por otra parte, si se despoja al alma de toda facultad que no sea la sensación, es imposible concebir la transformación de la sensación misma en las demás operaciones del alma (*).

(*) No es fácil comprender, dice Degerando, lo que quiere decir Condillac con esto de la *sensación transformada*; pero suponiendo que tal expresión sea clara y exacto el hecho, todavía quedará por explicar como se verifica dicha transformación y con qué instrumento; porque será forzoso admitir en nosotros una facultad que obre sobre la sensación para transformarla en efecto, y no una sino tantas facultades transformatrices cuantas sean las sucesivas transformaciones; con que volveremos al mismo punto. Confundir con la sensación las facultades activas del ánimo, ¿no es lo mismo que confundir la industria de muchos obreros, con la materia bruta que están poco á poco trabajando? (Histoire com parée des syst. p. 2. cap. 12.)

Ultimamente esta doctrina tampoco puede dar razón de los conceptos intelectuales, esto es, aquellos conceptos como el de *infinito*, *espíritu*, *orden* y otros varios en los cuales se ofrecen las cosas á la mente libres de toda condición material, bajo una forma universal y necesaria, que está en pugna con la singularidad y contingencia de los objetos sensibles.

131. *me* Qué se entiende por ideas innatas y quienes han sido sus principales mantenedores— Llámanse generalmente *innatas* á las ideas que algunos filósofos suponen ingénitas en nuestra alma, y por tanto anteriores á todo acto intelectual humano.

Los principales partidarios de esta doctrina fueron en

los tiempos antiguos Platón, y entre los modernos han seguido el mismo camino Descartes, Malebranche, Leibnitz y Rosmini. Convienen todos estos filósofos en afirmar la existencia de ideas anteriores á los actos con que el entendimiento ejerce su actividad sobre las representaciones sensibles para alcanzar el conocimiento de su objeto.

132. *h* Dificultades comunes á estas varias hipótesis.—Antes de descender á examinar en particular algunas de ellas, conviene oponer contra la parte de dichas hipótesis en que todos convienen, las razones siguientes: 1.^a si admitiésemos la doctrina de las ideas innatas, habría que decir que el alma entiende las cosas por un modo que no tiene la más pequeña relación con las cosas materiales, lo cual es contrario á la experiencia y á la naturaleza del alma misma. Es una perfección reservada á los espíritus puros, el entender por medio de una comunicación inteligible, ó sea por especies recibidas de Dios al tiempo de recibir el mismo sér y naturaleza. 2.^a para ser consecuentes consigo mismos los partidarios de esta hipótesis, tienen que suponer al alma completamente pasiva en el acto de entender, el cual no puede explicarse sin el entendimiento agente, que es esencialmente activo. 3.^a por último, en el sistema de las ideas innatas el alma carecería de razón para admitir la existencia de objetos externos correspondientes á sus ideas; porque la razón de la realidad de nuestro conocimiento debe convenir con la naturaleza del alma misma, y esta pide que por las cosas sensibles llegue nuestro entendimiento á conocer las inteligibles.

133. *h* Doctrina de Descartes.—Prescindiendo de

los demás filósofos, parécenos del caso exponer únicamente las ideas que en cuanto á esto profesan Descartes y Leibnitz. Y empezando por Descartes, harémos notar que este filósofo dividió las ideas en *innatas*, *adventicias* y *facticias*., diciendo que las adventicias son las que vienen al alma con ocasión de los movimientos producidos por las impresiones de los objetos externos en los órganos, como la de árbol; facticias, las que se forman por la unión de dos ó más ideas, como la que tenemos de un monte de oro; y por último, llama innatas á las ideas creadas con el alma, é infundidas en ella por Dios, como la idea del mismo Dios.

Se apoyó Descartes para afirmar la existencia de las ideas innatas, en dos sentencias; la primera que el pensamiento es esencial al alma, y por consiguiente, que el alma ha pensado siempre, aún desde el primer momento de su sér; y como no es posible pensar sin ideas, de aquí la necesidad de que las haya tenido desde el punto de haber sido criada. La segunda, que el entendimiento carece de virtud para sacar de las cosas mismas que conoce, las ideas que las representan, de donde infirió Descartes la existencia de las ideas innatas, como quiera que las especies que el alma posee sin haberlas adquirido por sí misma tienen por precisión que haberle sido infundidas.

134. Juicio de esta doctrina.—Decimos desde luego que ambas sentencias son falsas. Lo es la primera, porque es un antojo de Descartes destituido de fundamento el suponer que el pensamiento pertenece á la esencia del alma; tan no es así esto que no solo el pensamiento, pero ni aún la misma inteligencia pertenece á la esencia del alma.

Por lo que hace á la segunda, su falsedad se pone de manifiesto al fijarse en las fútiles razones que le sirvieron de fundamento, pues decía que el entendimiento antes de formar la especie inteligible de alguna cosa, conoce esta ó no; si la conoce, añadía Descartes, claro es que el conocimiento no es obra suya, sino conocimiento innato; y si no la conoce, ¿cómo es posible que el entendimiento forme en sí mismo la idea de una cosa que no conoce?

Pero esta dificultad se desata diciendo que la acción con que el entendimiento agente forma la especie inteligible, no nos da á conocer el objeto *formaliter* sino *efficienter*, ó en otros términos lo que hace es reducir á inteligible en acto lo que solo es inteligible en potencia. Así lo que necesita el entendimiento es que el objeto inteligible en potencia esté presente; más no necesita tener ya en sí mismo la idea de él, como suponen los Cartesianos.

135. Doctrina de Leibnitz.—Según este filósofo, al crear Dios las almas humanas, les infunde «ideas confusas é implícitas de todos los objetos contenidos en el Universo» de manera que el alma posee desde su origen en su propia substancia la representación, al menos confusa, del Universo y de todos los objetos contenidos en él.

Estas ideas innatas, pero confusas, implícitas y potenciales, pasan á ser distintas, explícitas y actuales, según que los objetos externos producen, ó mejor dicho, ocasionan diversas mutaciones en el cuerpo con el cual está unida el alma. De modo que según Leibnitz toda la esencia del alma consiste en un *schema* ó representación confusa de todo el Universo; que el alma por su propia virtud va desenvolviendo este gérmen á medida que se pone

en relación con el mundo exterior, y que de esta manera adquiere el conocimiento distinto de las percepciones que se encierran en dicho conocimiento inicial.

136. Refutación de esta doctrina.—Es tan inadmisble como la de Descartes, puesto que esa idea congénita é innata del Universo, es pura y simplemente uno hipótesis gratuita, sin más apoyo ni fundamento que la inventiva de la imaginación (esto lo confiesa el mismo Leibnitz). Se opone á la experiencia y observación interna, las cuales nos manifiestan con toda claridad la existencia de un influjo real y de verdadera causalidad entre la sensibilidad y la producción de las ideas intelectuales.

Añádese á esto, que si fuese verdadera la teoría de Leibnitz, no podríamos tener ideas de aquellos objetos que no obran sobre los sentidos, *ni pueden producir mutaciones en el cuerpo unido al alma*, según exige dicha teoría. Esto equivale á afirmar que no podemos tener ideas explícitas, actuales y distintas de la verdad, del orden ó relación, de los ángeles, de Dios y de otras de la misma índole.

137. Del racionalismo trascendental.— Llámase así y también *idealismo dinámico* según algunos, al método fundado en Alemania por el profesor Manuel Kant y seguido por Fichte, Schelling y Hegel, con que pretenden estos filósofos explicar el origen de las ideas con elementos superiores á toda experiencia, esto es, *á priori*, partiendo del análisis del pensamiento y construyendo la razón por sí misma los objetos de sus conocimientos.

138. Materia y forma del conocimiento.— Kant después de conceder á los sensualistas que la sen-

sación no es más que una mera impresión orgánica, cayó en la cuenta de que siendo esta impresión mudable é individual, como lo es la condición orgánica de cada hombre, no puede considerársela fuente única del conocimiento, visto que de entre estos los hay dotados de los caracteres de universalidad é inmutabilidad. De aquí partió la distinción que establece entre la *materia* y la *forma*. La *materia* del conocimiento según él, está tomada de los objetos sensibles ya externos, ya internos, y es mudable y contingente; mientras que por el contrario, la *forma*, que proviene del sujeto que conoce, es necesaria y universal. Ambos empero, son conceptos meramente subjetivos y relacionados con las solas apariencias exteriores de las cosas (*fenómenos*) y no con su realidad intrínseca (*noumenos*.) El elemento inmutable y *á priori* comprende según Kant, las formas puramente subjetivas del pensamiento, que son la del *espacio* y la del *tiempo* conocidos con el nombre de *formas de la sensibilidad*; las de la *cuantidad*, *cualidad*, *relación* y *modalidad*, apellidadas *formas de la inteligencia*; las del sér *absoluto*, *primera causa* y *absoluta totalidad* llamadas *formas de la razón*. Todas estas formas son conceptos puramente vacíos, nacidos del fondo de nuestra mente por necesidad suya intrínseca, sin determinación alguna producida por los objetos y solo porque así está ella determinada á sacarla de su propia sustancia.

139. *Teoría de Fichte*.—Queriendo este perfeccionar el sistema de su maestro, juzgóle radicalmente contradictorio al sostener por una parte que el alma no podía conocer sino lo que ella misma construye, y por otra que la materia del conocimiento le viene de fuera,

lo cual es dar por supuesto la existencia de algo con independencia del sujeto. De estos dos términos del conocimiento según la teoría Kantiana, el *sujeto* y el *objeto*, Fichte suprimió el segundo, tratando de explicarlo todo partiendo del sujeto. El cual, según este filósofo, es el *Yo puro*, distinto del *yo fenoménico* y *empírico* de carne y hueso que cada uno experimenta dentro de sí propio. Este *Yo puro* es según Fichte la fuente de toda realidad; de la realidad ideal ó espiritual conocida con el nombre de *yo empírico*, de la realidad material denominada *no yo*, y de la causa de estas dos realidades llamada Dios.

140. *na* Schelling y su doctrina.—La doctrina de Schelling puede considerarse dividida en tres etapas: primeramente siguió las huellas de Fichte; luego presentó con cierta originalidad su sistema inclinándose á explicarlo todo por la *identidad universal*, y por último, en los postreros años de su vida fué atraído por las corrientes cristianas que combinó con ideas místicas y orientales, resultando de todo ello un sincretismo en que tienen cabida, al lado de ideas cristianas, ideas de Platón, de Plotino, de Bruno y de Bobm. La segunda fase ó etapa es la que nos interesa conocer principalmente. En ella, lo mismo que Fichte, admite un solo principio de todo conocimiento, pero sostiene que no debe ser colocado en el *Yo puro*, porque la idea del *Yo* es formalmente relativa y contrapuesta á la del objeto, sino en el *Absoluto*. Por lo cual concibió como más adecuado á sus intentos la *identidad absoluta* en que se encierran sin diferencia alguna, el *sujeto que conoce* y el *objeto conocido*, el *espíritu* y la *materia*, lo *ideal* y lo *real*; de aquí el que suele llamarse á este sistema, el de la *identidad absoluta*,

141.^{no} Doctrina de Hegel.—Aunque en el fondo coincide con Schelling y Fichte, trató Hegel de dar cierta novedad á su sistema, apesar de no ser, como los anteriores, otra cosa que un panteísmo idealista. Para dicho filósofo el principio absoluto del conocimiento es la *Idea*, absolutamente considerada, o sea el pensamiento puro, sin relación al sujeto ni al objeto. Porque la *Idea* en su noción pura envuelve á ambos y entraña un cierto desarrollo dialéctico, con el cual pasamos de lo más indeterminado, á lo más determinado, de lo menos perfecto á lo más perfecto. Esta *Idea* en su inmenso desarrollo al través del tiempo y del espacio, da por resultado, la naturaleza, el espíritu, la historia, la religión.

142.^{na} Error capital y común de los filósofos trascendentales.—Sin descender á más minuciosa explicación de estos sistemas, ni á refutarlos por separado, lo cual nos haría interminables, vamos á decir dos palabras sobre el punto en que convienen todos ellos. Pues á la verdad en medio de la variedad de sus sistemas acerca del origen de las ideas, vienen á parar todos ellos en que las ideas emanan del fondo mismo del pensamiento. Este es el error capital de las escuelas alemanas, atribuir gratuitamente al sujeto del pensamiento, la facultad de crear lo mismo que piensa, que es realmente lo contrario de lo que nos enseña la experiencia y la misma naturaleza del alma humana. La cual no tiene virtud para crear cosa ninguna, sino únicamente para conocer lo que ha sido criado por Dios, elevándose del conocimiento de la criatura al del Criador: para esto ha recibido la inteligencia y por su unión sustancial con el cuerpo está además dotada de sensibilidad, la que recibe de los objetos ma-

teriales las especies sensibles, por cuyo medio los conoce, y suministra á aquella otra facultad la materia en que empieza á ejercitar su actividad removiendo de las representaciones sensibles las condiciones singulares de aquellos objetos, y preparando de esta suerte las especies inteligibles que sirven de medio para el conocimiento intelectual.

143. *Mr* Lijera idea del ontologismo.—Bajo este nombre se comprende el sistema ideado primeramente por Malebranche y sostenido en nuestros días por Gioberti, según el cual nuestra mente conoce en esta vida á Dios directamente ó por intuición, y ve asimismo en Dios todas las cosas inteligibles. En dos principios por tanto, se apoya el ontologismo, á saber; 1.º que la luz inteligible por quien la mente humana conoce, es la misma luz inteligible de Dios, es decir, las ideas del entendimiento divino; 2.º que el alma tiene visión inmediata y directa de estas ideas divinas. Estos principios puede decirse que son los adoptados unánimemente por los filósofos de esta escuela; pero Gioberti va más allá, pues sostiene que con la intuición dicha vemos no solo la divina esencia y las razones eternas de las cosas en ella existentes, sino también el mismo acto libre con que Dios crea los seres finitos, y por consiguiente estos mismos seres, en cuanto criados y producidos por el tal acto.

144. *Mr* Su refutación.—La harémos en pocas palabras y sin descender á minuciosos razonamientos que nos llevarían más lejos de lo que consiente la índole de un libro elemental. Bastará con que digamos por lo que hace á la luz inteligible considerada como medio de conocer,

que no puede ser la misma luz inteligible divina, el medio de que hemos menester nosotros para percibir las cosas; porque esta luz, que es necesaria para el conocimiento intelectual, tiene que ser propiedad de la naturaleza del inteligente; ahora bien si fuese la misma luz inteligible divina el medio con que el hombre entiende, vendría á ser aquella una pertenencia del alma humana. Y como la luz inteligible de Dios es idéntica á su divina esencia, vendría á resultar ó que la esencia de Dios es una pertenencia de la del alma humana, ó la esencia del alma humana es una pertenencia de la esencia de Dios; y en uno y otro supuesto el panteísmo es inevitable. En cuanto á la supuesta visión inmediata de Dios que defienden los ontólogos, diremos que la experiencia y la razón nos enseñan lo contrario, esto es, que lo que primero conocemos, son los objetos materiales que impresionan nuestros sentidos, elevándonos luego hasta conocer la esencia de aquellos objetos y así vamos subiendo de los efectos á las causas hasta llegar á la primera. En confirmación de lo cual podemos aducir aquellas palabras del Texto Sagrado: *«Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.»*

145. Antecedentes para la más acertada resolución del problema que nos ocupa.— Dos sentencias venían desde muy atrás sirviendo de guía en las Escuelas, por lo tocante al origen de los conocimientos humanos. Una de ellas afirmaba que nuestro entendimiento, cuando venimos á este mundo, es como una tabla rasa, en la cual no hay nada pintado (*tanquam tabula rasa in qua nihil est depictum*). La otra sentencia opuesta en apariencia á la primera, dice que en nuestra razón

hay ciertos principios conocidos naturalmente, que son las semillas de las virtudes, tanto intelectuales como morales, *in nostra ratione sunt quedam principia naturaliter cónita, quæ sunt seminaria virtutum tan intellectualium quam moralium*. Los filósofos al pensar en estas sentencias se echaron á discurrir por opuestos caminos, pues los unos fijándose exclusivamente en la primera sentencia y haciendo caso omiso de la segunda, decían que puesto que nuestro entendimiento está como una tabla rasa en la cual no hay nada pintado, no hay idea por extraña que sea que no pueda albergarse en la mente humana. Tales, por haber entendido literalmente dicha sentencia, la doctrina de Locke al que han seguido todos los demás que con él forman en la escuela sensualista, según la cual todos nuestros conocimientos se originan exclusivamente de la sensación. Otros por el contrario, dando más importancia á la sentencia que afirma la existencia en nuestra mente de principios que son semillas de otras verdades tanto del orden intelectual como del orden moral, creyeron ver en esto la existencia de ideas anteriores á todo acto intelectual y de aquí nació la hipótesis de las ideas innatas, hipótesis que abrazaron Descartes, Malebranche, Leibnitz y Rosmini, siguiendo en esto á Platón que fué en la antigüedad el representante genuino del innatismo. Tanto unos como otros se apartaron del recto camino viniendo con sus doctrinas opuestas (ambas exageradas) á dar la razón á Horacio cuando dice en su *Épístola* á los Pisones que *in vitium ducit culpæ fuga si caret arte*. Huyendo de estas exageraciones los escolásticos, trataron de armonizar ambas sentencias entendiéndolas no al pié de la letra sino de un modo razonable y resultando de aquí el único sistema verdadero, que lleva su nombre,

esto es, sistema escolástico, cuya doctrina exponemos á continuación.

146. Doctrina de los filósofos escolásticos.—

La doctrina relativa al origen de los conocimientos humanos, según la filosofía escolástica, se reasume en las siguientes palabras: comienza en los *sentidos* y se perfecciona en el *entendimiento*. *Cognitio nostra hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu.* (Santo Tomás.)

Ya vimos al examinar las facultades del alma, los pasos que va dando esta para conocer las cosas, pues allí reconocimos un doble orden de potencias destinadas las unas á suministrarnos el conocimiento sensitivo, y las otras el conocimiento racional. Indudablemente nuestro primer conocimiento es sensitivo; pero no nos limitamos á este solamente, sino que nuestra alma por medio de la acción eficaz del entendimiento que las ilumina, va elevándose desde las sensaciones producidas por los objetos materiales y reproducidas por la imaginación, hasta la consideración de la esencia de estos objetos, y desde aquí á la consideración de las cosas inmateriales ó inteligibles por sí mismas.

147. Diferencia entre la doctrina de los sensualistas y la escolástica.—

Aunque á primera vista parece que coinciden la doctrina sensualista y la de los escolásticos, porque unos y otros representan al entendimiento *tanquam tabula rasa in qua nihil es depictum*, se separan no obstante muchísimo en cuanto á la inteligencia de dicho principio, pues mientras los sensualistas con Locke á la cabeza todo lo esperan de la sensación sin reconocer en el entendimiento fuerza alguna primitiva que labre sobre los materiales que recibe de los sentidos externos, los escolásticos por el contrario suministran á esta tela no pintada aún, colores y artista que la pinte; los colores son las esencias abstraídas de las condiciones

materiales; y el artista la luz intelectual que hace visible á la mente lo que el sentido no alcanza.

Verdad es que Locke admitía además de la sensación la reflexión, pero no consideraba á esta última como facultad de entender lo que sobrepuja al sentido, sino únicamente apta para percibir nuestros actos y meditar sobre las sensaciones, haciéndolas si se quiere más claras y distintas, pero sin elevarse jamás al orden inteligible. Estas sencillas indicaciones bastan para comprender que aún cuando sensualistas y escolásticos parten del mismo punto, la dirección que siguen después es bien distinta y no lo son menos las consecuencias que se sacan de uno y otro sistema.

148. Interpretación que dan los escolásticos á la máxima ó aforismo *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*.—Conforme á lo que se acaba de exponer, los escolásticos afirman que el conocimiento intelectual para desenvolverse, ha menester de los fantasmas que proceden de los sentidos, más no que el entendimiento aprehenda lo mismo que perciben los sentidos; y que tal es la inteligencia que debe darse al mencionado principio.

Puede consultarse sobre el particular á San Severino en sus *Elementa philosophiæ Christianæ*, Din. cap. 7, art. 5.º En prueba de que así debe entenderse la aludida sentencia según la mente de los doctores escolásticos, citaremos los siguientes pasajes de Santo Tomás, que alega también el mismo San Severino en su mencionada obra: «*Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis, et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat*» (I. q. LXXXIV, ad 3.)

«*Etsi intellectualis operatio criatur á sensibus, tamen in re prehensa per sensus intellecta multa conosciť, quā per sensum percipere non potest.*» (Q. LXXIX, a 4, ad 4.) «*Pro tanto dicitur cognitio mentis á*

sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit sensus apprehendit, sed quia ex his, quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia Divinorum » (Q. q. disp. de ver. q. X, a 6, ad. 2).

Leibnitz, que tanta fama alcanzó en su tiempo de profundo y sutil, quiso enmendar la plana á los escolásticos con la corrección que hizo en la sentencia aristotética. Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu, á la cual añadió las palabras nisi ipse intellectus, queriendo dar á entender por ellas que el entendimiento es una fuerza primitiva que el alma no recibe de los sentidos, sino nace adornada de ella, y cuyo objeto por lo tanto, no puede ser el mismo de los sentidos, que tiene que ser muy superior. Pero esto que muchos creyeron ser una invención propia del gran genio de Leibnitz y por lo que fué alabado en demasía, ya lo habian reconocido siglos antes que él los escolásticos por boca de Santo Tomás, que con más claridad y rigor dialéctico que el filósofo alemán, decía refiriéndose también al entendimiento: *Species aliorum intelligibilium non sunt et innatæ; sed essentia sua sibi innata est.* Es decir, las ideas de nuestro entendimiento no son innatas, pero el entendimiento es innato á sí mismo, y así no hay necesidad de que reciba de los sentidos la virtud en que consiste su esencia, pues su origen inmediato es Dios que nos le ha dado para que por él conozcamos lo que los sentidos no alcanzan, esto es, todo el orden supra-sensible.

149. Fundamento de la teoría escolástica.

—El fundamento principal en que estriba la doctrina de de los escolásticos, relativa al origen de los conocimientos, según la cual principia en los sentidos y se perfecciona en el entendimiento, elevándose por tanto de las cosas sensibles á las inteligibles, está en la unidad del sujeto que en nosotros siente y entiende, es á saber: el alma, sujeto del entendimiento, y por su unión sustancial con el cuerpo sujeto también de la sensibilidad: por esta estrecha unión del entendimiento con la sensibilidad se explica que el objeto proporcionado del entendimiento no sea el sér inteligible puro, sino la esencia de las cosas que tienen su sér en la materia, las que para poder cono-

cer intelectualmente, necesitan haber sido antes aprehendidas por los sentidos.


De lo expuesto se deduce que la doctrina verdadera sobre el origen de las ideas descansa en la distinción fundamental que dejamos establecida más arriba, entre la sensibilidad y la inteligencia, entre las sensaciones y las ideas. Partiendo de aquí fácil es comprender que el origen de las ideas debe buscarse en la actividad propia del entendimiento; el cual en las cosas que caen bajo la jurisdicción de los sentidos, percibe lo que estos no pueden percibir. Así cuando nos encontramos en presencia de un cuerpo cualquiera, los sentidos nos informan de las cualidades llamadas sensibles, como el *olor*, *sabor*, *dureza*, *color*, etcétera: pero las ideas de *ser*, de *sustancia*, de *causa*, de *efecto*, y aún los conceptos de las mismas cualidades sensibles abstraídas de las condiciones singulares con que se nos representan en las sensaciones son el resultado de la acción del entendimiento sobre el objeto sensible cuando le tiene á este presente.



SECCIÓN TERCERA

DE

La Psicología Experimental.



PRASOLOGÍA

CAPÍTULO IX

De la actividad en general.

150. Explicación de la voz Prasología.—

Viene esta palabra del griego *prassó* ó *prattó* que significa *hacer ó ejecutar* y del sustantivo *logos* ó *ou*, que quiere decir *tratado*; de modo que reunidos los dos elementos componentes, pueden interpretarse por *tratado de los actos en general*. Y decimos en *general*, porque como se verá después, no solamente se comprenden en esta sección los actos verificados por el hombre, sino también las acciones de los brutos y aun los actos realizados por los seres inanimados.

La materia de que vamos á ocuparnos ahora, guarda relación con lo que se dijo más atrás al hacer la clasificación de potencias, pues allí vimos que había en nosotros dos órdenes de éstas: unas *aprehensivas*

que son los sentidos y el entendimiento; y otras *apetitivas* ó *expansivas*, que son el instinto y la voluntad. El fundamento de esta distinción estriba en que si bien toda facultad en el mero hecho de serlo, implica cierto grado de actividad como lo declara su etimología derivada del verbo *facio*, no de todas ellas se puede decir esto con entera verdad, sino que lo cierto del caso es que en unas potencias predomina la pasividad, como sucede por ejemplo con los *sentidos*, mientras que otras son activas por antonomasia, en cuyo número entran el *instinto* y la *voluntad*. Pues bien, de estas últimas vamos á decir dos palabras encaminadas á que los alumnos adquieran alguna idea de cosa harto interesante para que pueda pasar desapercibida.

Probada queda con esto, la razón de llamar *Prasología* á la sección que nos ocupa, pues ningún otro nombre le cuadra mejor que éste, por ocuparse en el examen de la actividad humana y aun de la que se refiere á todos los seres que pueblan el universo.

151. Qué sean facultades expansivas ó apetitivas.—Pueden definirse diciendo «*que son aquellas facultades por cuyo medio el sujeto que conoce tiende á apropiarse el objeto conocido, inclinándose hácia él si le toma por bueno y apartándose si le juzga por malo.*»

152. Definición del apetito.—En el sentido en que aquí se toma, no es otra cosa el *apetito* sino la «propensión ó inclinación de las cosas á conseguir su bien propio.»

153. División del apetito.—Divídese primeramente en *innato* ó *natural* y *elícito*. El primero, que no es cosa realmente distinta de la misma potencia, por cuya razón se llama *innato*, viene á ser la tendencia natural y ciega de una cosa á realizar su fin. El segundo, ó sea el *elícito*, que viene del verbo latino *elicio*, *sacar fuera*, es un acto producido por una potencia apetitiva y distinto de ella, que implica siempre la aprehensión de un bien, ó sea, un conocimiento.

Observaciones.—Toda potencia sea del género que quiera dice relación á sus objetos propios, que naturalmente apetece; este movimiento natural ó apetito con que cada facultad está inclinada hácia los objetos en que se terminan sus operaciones, se llama *fuerza, conato, tendencia, intención*, por los filósofos.

No hay que confundir por tanto esta tendencia al bien que reside en toda potencia, con el apetito *elícito* que produce el conocimiento de este bien. En otros términos, no hay tendencia que no se encamine hácia su objeto formal que es su bien; pero una cosa es esto y otra inclinarse al bien aprehendido como bien; lo primero es común á toda tendencia; lo segundo es propio del apetito que se sigue á la aprehensión sensitiva ó intelectual del objeto,

La realidad de esta tendencia ó apetito natural aparece claramente probada por San Severino en las siguientes palabras tomadas de su *Philosophia Christiana*, Dinan. c. 1.º art. 7.º

«Cum animæ nostræ ad finem sibi ad Deum præstitutum naturaliter ferantur, necesse est naturaliter etiam ferri ad actiones proprias potentiarum exercendas sine quibus illum finem consequi nequeunt.

Etenim cum Deus, ut pote qui est prima causa efectrix, et finis últimus omnium rerum, res omnes ad seipsum trahat, universaque idcirco natura. Ei subjecta sit, fieri non potest, quin res, quot quot sunt, in qualibet appetitione implicate appetant Deum, illasque actiones exercere conentur, quibus Deum, tanquam úllimum suum finem adipisci possint.»

154. Nueva división del apetito elícito.—Como el apetito elícito, según queda indicado más arriba, proviene de la aprehensión de un bien y este puede ser *sensible ó racional*, de aquí la división del apetito elícito en *sensitivo y racional*. Será sensitivo, cuando sea producido por la aprehensión de un bien sensible, como por ejemplo, el deseo de cojer una flor; será racional, cuando provenga de la percepción de una idea, como el amor á la ciencia por ejemplo.

155. Tres especies de apetito.—Resultan pues, de la clasificación que acaba de hacerse, tres especies de apetito: el *meramente natural*, el *sensitivo* y el *racional*.

Estos diversos apetitos están en relación con los tres distintos reinos de la naturaleza y así por el primero que comprende á los minerales y vegetales, se inclinan las cosas á su bien sin conocerle; por el sensitivo, propio del reino animal, se inclinan á algún objeto conocido, aunque sin conocer la razón por la que este objeto es apetecible, y por último, con el apetito racional se inclinan á algún objeto que conocen, conociendo además la razón de ser este objeto apetecible. Esta razón no es otra que la conveniencia de la cosa apetecida con el sujeto que la apetece.

156. Subdivisión del apetito sensitivo en concupiscible é irascible. El primero, ó sea el *concupiscible*, es aquella facultad con que el alma codicia los bienes que percibe con los sentidos, y huye de los males contrarios; el *irascible*, la facultad con que el alma es excitada á conseguir algún bien árduo ó á remover los obstáculos que impiden la consecución ó turban la posesión del bien apetecido. He aquí las palabras de Santo Tomás que explican esto mismo: «Ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiā terminatur.»

Toda vez que tanto el apetito sensitivo que nos es común con los brutos, como el racional, que es exclusivamente nuestro, revisten excepcional importancia y vienen á completar la serie de operaciones que lo mismo el bruto que el hombre realizan, dentro cada cual de su respectiva esfera, nos ha parecido necesario dar á continuación algunas explicaciones acerca de la naturaleza de ambos apetitos, que son también conocidos con los nombres de instinto y de voluntad. Empezaremos por el instinto, para pasar de esa suerte de lo menos á lo más importante, según exige el método didáctico.

157. Varios sentidos de la palabra instinto.
—El instinto ó apetito sensitivo como otros le llaman,

puede tomarse en sentido lato y en sentido extricto. Esta palabra derivada del verbo latino *instinguo* significa cierto impulso ó moción en general. Es por tanto el instinto, en su más lata acepción aquella inclinación ó propensión que cada cosa ha recibido de Dios para alcanzar su respectivo fin. Pero en otro sentido más usual y riguroso puede definirse diciendo que es el apetito propio de los animales, que determina necesariamente sus actos para alcanzar el bién que conocen y que es conveniente á su naturaleza (*).

(*) A propósito del instinto que mueva á obrar á los brutos, es curioso é interesante lo que dice Almeida, en su obra de la Armonía entre la razón y la fé, tom. 2.º, al establecer el paralelo entre nuestro entendimiento y el instinto que preside á las acciones de aquellos. Allí demuestra que la habilidad y perfección que manifiestan los brutos en sus operaciones no es obra suya sino del Criador que es el que realmente dirige todos sus actos, los que son siempre los mismos en todo tiempo y lugar.

Para mejor comprender lo que al instinto se refiere, conviene saber que la perfección y el bién de cada naturaleza consiste en la posesión del fin á que tiende, y como dicha perfección varía según la diversidad de naturaleza, tienen forzosamente que ser diversos los actos ó movimientos con que cada cosa se dirige á su fin. A estos movimientos diversos corresponden diversas propensiones con que cada especie de seres es movida á ejecutar sus características operaciones en orden al fin que se les ha asignado.

De esta diversidad de propensiones se originan á su vez diversidad de objetos y diversidad de modos de desenvolverse en cada ser la propensión que le es natural, y determinarse á ejecutar sus propias operaciones.

A tres grupos podemos reducir todos los seres del mundo por lo que hace á este propósito, es á saber: criaturas insensibles, brutos dotados de sensibilidad y hombres; pues bien á cada uno de ellos corresponden diversos modos de manifestarse sus respectivas inclinaciones. En cuanto á las primeras, los movimientos ó actos que proceden de su naturaleza, se hallan determinados por esta á un solo objeto y á un solo modo de obrar; porque no conociendo ni el término de sus actos ni el modo de ejecutarlos, por fuerza este terminó y este modo ha de ser

uno. Por eso todo cuerpo en razón de tal no puede menos de tender hacia su centro de atracción. En las segundas, que aunque dotadas de sentidos, carecen de entendimiento, sus actos no van determinados á un solo objeto, porque este no es ninguna cosa sensible en particular sino todo lo sensible, en donde hay gran variedad; pero sí están determinados á un solo modo de obrar.

La razón de esto último está en que dicha especie de seres carece de reflexión y por tanto de facultad de elegir, y de aquí que cuando aprehenden alguna cosa sensible conveniente á su naturaleza, son arrastrados necesariamente hacia ella.

Por último, los seres dotados de razón no están determinados por su naturaleza á un solo objeto, ni á un solo modo de obrar. No están determinados á un solo objeto, porque ninguna cosa particular puede ser, objeto adecuado de sus actos, pues estos van siempre precedidos del juicio de la razón, potencia indeterminada y cuyo objeto es lo universal.

No lo están tampoco á un solo modo de obrar, pues aunque tienden necesariamente hacia el bien universal, pueden sin embargo reflexionar sobre sus actos, y elegir tal ó cual bien y este ó el otro medio de alcanzarlo. De donde resulta: 1.º, que las naturalezas que carecen de todo conocimiento, no son causa de sus propios actos, pues no conociendo lo que hacen, no pueden moverse por sí mismas á obrar, si no son movidas por una causa externa; 2.º, que las que están dotadas de conocimiento son movidas por sí mismas á obrar; pero no son tampoco propiamente la causa de sus actos, puesto que están determinadas necesariamente á un modo de obrar invariable; y 3.º, que solamente las que están dotadas de entendimiento, son verdaderas causas de sus actos y la razón es que pueden reflexionar sobre sus operaciones, las cuales son por lo mismo libres.

Después de lo dicho, fácil será reconocer cual es entre las tres diversas propensiones explicadas, la que propiamente se llama instinto. En efecto los escolásticos dieron el nombre de *apetito natural*, á la inclinación de todas las cosas naturales hacia su fin: el de *apetito animal* ó más especialmente *instinto*, á la de los seres dotados de sensibilidad, y por último, el de *apetito racional* ó *voluntad* á la de los seres racionales. Por lo tanto el instinto, ó apetito sensitivo como otros le llaman, corresponde á los seres del segundo grupo, esto es, á los que están dotados de sensibilidad únicamente.

158. Caracteres del instinto.—Dos son los caracteres del instinto (*) ó apetito animal: el primero refe-

rirse á cosas materiales percibidas por los sentidos; y el segundo actuarse necesariamente.

(¹) No puede decirse que el instinto es completamente ciego pues sus actos suponen el conocimiento sensitivo del objeto á que se refieren, que es el bien conveniente á la naturaleza animal. Solo que hay que observar una cosa, y es que apesar de ser el bien término de las operaciones del animal, no es aprehendido de este como tal bien, pues lo que aprehende el animal es la cosa buena, pero no la aprehende como buena. Esto consiste en que para aprehender una cosa como buena, se necesita el conocimiento de la relación de conveniencia entre la cosa aprehendida y el acto del apetito que en ella se termina; y esta relación supone el conocimiento de sus términos, uno de los cuales es el acto del propio apetito. Pero para conocer sus propios actos, se necesita de virtud reflexiva y el animal carece de ella; careciendo pues, de reflexión carece asimismo de dominio sobre sus actos, puramente espontáneos, y por tanto necesariamente determinados por la aprehensión del objeto sensible. Y de aquí que bajo este concepto puedan llamarse ciegas las operaciones del animal, así como el bien que hallan en los objetos lo apetecen sin conocerlo. Es exacta por lo mismo la observación de Prisco contenida en las siguientes palabras: «de los animales debe decirse que obran *para un fin*; porque obrando, alcanzan la perfección que les es natural; pero no obran *con un fin*, porque son incapaces de conocerlo por sí mismos, bien que lo conozca el Autor de su naturaleza, que á la consecución de su fin les mueve.

Lo hasta aquí expuesto no se opone á que reconozcamos en los animales ciertos juicios instintivos formados ya por los sentidos acerca del sensible propio de cada uno, ya por la virtud estimativa. Por ejemplo, el conocimiento que tiene un animal de que tal cosa es caliente ó fría, de que tal otra se mueve etc. supone un juicio del respectivo sentido; y el que tiene la oveja de que el lobo es su enemigo, ó al ave de la paja que sirve para su nido, supone un juicio de su virtud estimativa. No deben por supuesto, confundirse estos juicios con los que forma el entendimiento al comparar el sujeto con el predicado y unirlos ó separarlos según vea su conveniencia ó repugnancia: porque como ya hemos visto, el animal carece de reflexión, dote exclusiva de la criatura inteligente.

A estos juicios del animal llamados por Santo Tomás, *naturales*, y que son siempre relativos á cosas determinadas, se siguen los actos que aquellos ejecutan por un modo completamente determinado.

159. El instinto es un arte divino.—Para todo aquél que contempla el orden de la creación, están patentes los fines que se ha propuesto el Sapientísimo Criador del universo al dotar de instinto á los animales y aún al hombre antes de llegar al uso de la razón, habiendo otorgado á unos y á otros medios adecuados para conseguir aquellos fines; siendo de admirar cómo ejecutan los animales sus operaciones, en conformidad al instinto recibido, viniendo de esta manera á constituirse en ciegos instrumentos que cumplen sin saberlo, el plan divino que resplandece en la disposición y conservación de todo lo que vemos.

Así no es de extrañar, que procediendo el instinto de los animales, de la razón divina que se lo ha dado, ejecuten ciertos movimientos internos y externos semejantes á los de la razón. Por eso el mismo Santo Tomás enseña que los brutos participan de cierta *prudencia* y que *prevén las cosas futuras*. Lo primero se ve, en cuanto tienen inclinación á ciertos procedimientos ordenadísimos, como dispuestos que están por un arte supremo. Por lo que hace á la previsión de lo futuro, prevénlo ciertos animales en cuanto es necesario para su conservación, como se verifica en los peces que anuncian la tempestad moviéndose de una parte á otra, y lo mismo en las hormigas y varios otros animales; en estos casos se mueven á algo, como si previesen lo futuro, lo cual hacen por virtud del instinto que han recibido del Criador.

160. De la voluntad.—Objeto de esta potencia.—Lo es el bien considerado *absolutamente* ó sea el bien en general porque la voluntad no puede querer sino lo que el entendimiento conoce y le propone (*nihil volitum quin præcognitum; ignoti nulla cupido*); y el bien, como todo objeto del entendimiento, es universal.

161. Fin y medios son objeto de la voluntad.—Inclinamos la voluntad á dos cosas: al *fin*, y á los *me-*

dios que conducen al fin. Nos lleva al *fin* porque así se llama el bien considerado como término de toda tendencia; y á los *medios*, porque conduciendo estos al fin, toman de aquí una razón de conveniencia con el sujeto que quiere el fin, y se hacen partícipes del bien apetecido.

162. Definición del acto voluntario.—Llámanse así todo acto que emana de un principio ó fuerza interior que va acompañado del conocimiento del fin á que se dirige: *actio ab interno principio procedens cum cognitione finis*.

163. Actos espontáneos y voluntarios.—Llámanse *espontáneo* el acto que procede de un principio interno con previo conocimiento de su objeto, más sin conocerse la relación que este objeto tiene con el acto, como las acciones de los brutos; y *voluntario* aquel en que no solo se aprehende previamente la cosa en que se termina, sino además se conoce en ella la razón de fin y la proporción de todo lo que se ordena al fin.

Por aquí se echa de ver la diferencia que media entre unos y otros.

164. Actos elicitos é imperados.—Son *elicitos* aquellos actos que nacen y mueren en el seno mismo de la voluntad, como el *querer* y el *no querer*; y actos *imperados* los que se consuman por otras potencias movidas de la voluntad.

165. Qué sea libertad humana.—Entendemos aquí por *libertad humana* cierta propiedad de la voluntad en cuya virtud se halla exenta esta potencia en sus actos de cierta necesidad.

166. Dos especies de necesidad.—La *necesidad* puede ser *externa* é *interna*. La primera también llamada *violencia*, procede de un principio exterior y se opone á la inclinación propia del sér á quien se infiere. Mas la segunda que también suele llamarse *necesidad de naturaleza*, consiste en cierta fuerza interior ó propensión con que el agente es impulsado á hacer alguna cosa por su propia naturaleza.

167. Dos especies de libertad.—A estas dos especies de necesidad se oponen otras dos especies de libertad, á saber: *libertad de coacción* (libertas á coactione) y *libertad de necesidad interior*) libertas á necessitate naturæ). La primera excluye toda violencia externa; más la segunda excluye toda especie de fuerza ya sea externa, ya sea interna, por un modo tal que la voluntad sea enteramente dueña de sus actos. Esta es la libertad propia de la voluntad humana, llamada también de *indiferencia* y *libertad de albedrío* ó *libre albedrío*.

168. ¿Cuál es pues la naturaleza de la libertad de albedrío?—Consiste esta libertad en la exención de necesidad natural; de donde procede que sea la voluntad dueña de sus actos, y por tanto que su inclinación á alguna cosa sea efecto de su propia elección. Así pues en la potestad de elegir consiste únicamente el libre albedrío de la voluntad: «Proprium liberi arbitrii est electio.»

169. La deliberación no es de esencia de la libertad sino un requisito previo de ella —La *deliberación*, ó sea la serie de juicios en sus relaciones con la voluntad, aunque pertenece directamente al entendi-

miento, es un accidente necesario de la libertad humana. La razón de esto es que la elección, en que esta libertad consiste, versa no tanto sobre el fin, como sobre los medios que conducen á él, y por lo tanto no puede hacerse sin que la razón proponga á la voluntad algún bien, como lo más útil para llegarse al fin.

170. ¿Es libre la voluntad humana en orden al bien universal y perfecto? La voluntad humana se inclina al bien universal con innato peso como á su objeto adecuado y por tanto no es libre con libertad de indiferencia. Este bien se ofrece al entendimiento sin límite alguno con una plenitud que nada deja que desear fuera de él, al corazón: es pues evidente que la voluntad no puede menos de querer este bien, en donde la razón no percibe ni sombra de mal por donde pueda no ser querido; y también porque es el fin á que está ordenada, inclinándose á él por su propia naturaleza (como toda cosa se inclina á su fin) y no por elección de su libertad.

171. Pruebas de la libertad de albedrío.— Aunque hemos dicho que por lo tocante al bien universal y perfecto, la voluntad no es libre, lo es si se la considera en relación con los bienes particulares y concretos. Y que la voluntad es libre de esta suerte, se demuestra 1.º, por la naturaleza misma de la voluntad humana; 2.º, por el testimonio de la experiencia interna; 3.º por los absurdos que lleva consigo la doctrina fatalista; 4.º y últimamente, por el consentimiento universal de las gentes.

172. ~~Pruebase~~ Pruébase por la naturaleza de la volun-

tad.—Para que una cosa cualquiera pueda ser movida, es menester que el impulso venga de una fuerza proporcionada: para lanzar hácia arriba un enorme pedazo de plomo, se hace preciso el concurso de una fuerza considerable que le impela; y exactamente pasa lo mismo con nuestra inteligencia que solo es movida á afirmar una cosa de otra, en el caso de que vea con evidencia la relación que las une. Pues bién, esta misma ley sigue nuestra voluntad, la que solo estará necesitada á obrar á impulso de un objeto proporcionado á su inmensa capacidad; este objeto no puede ser otro que la felicidad perfecta, única cosa capaz de satisfacer cumplidamente. Los demás bienes solicitan con más ó menos fuerza la voluntad, no cabe duda, pero no llenando todos sus deseos, la dejan en libertad de proseguirlos, ó de negarse á ellos y elegir, si quiere, los opuestos.

A esto puede agregarse que los bienes particulares ó no son medios necesariamente enlazados con la felicidad, y en tal caso no pueden mover la voluntad de un modo necesario, ó no vemos con claridad tal relación aunque exista y en este caso tampoco pueden movernos necesariamente por esa falta de evidencia, como tampoco nos solicita de un modo irresistible el objeto real y concreto en donde está la felicidad, porque no le vemos en esta vida, y así solo le queremos por virtud de propia elección.

173. Prueba sacada del testimonio de la conciencia.—A cada uno de nosotros nos dice claramente la conciencia que somos libres con libertad de necesidad; que podemos querer ésta ó aquella cosa, ejecutar ó no ejecutar éste ó aquel acto, ó comenzar á ejecutarlo y luego suspenderlo, ó continuarlo ó ejecutar otro acto contrario, ó simplemente diverso ó distinto, sin que al hacer tal ó cual obra voluntaria nos apremie necesidad alguna

interna, sino antes bién siendo y permaneciendo dueños de nuestros propios actos. Este dominio que la voluntad tiene sobre sus propios actos, es justamente la libertad de albedrío; luego la voluntad es libre.

174. Hechos internos que suponen la libertad de albedrío.—Hay algunos como la satisfacción de conciencia y el remordimiento, que no podrían explicarse ni tendrían sentido alguno sino reconociéramos en el hombre la facultad de obrar libremente, porque solo así se comprende la complacencia que tenemos en nuestras determinaciones cuando estas son causa de algún suceso próspero, así como el pesar que sentimos de haberlas realizado cuando nos acarrearán alguna desgracia. No experimentaríamos estos encontrados afectos si nuestras acciones fueran causadas por fuerzas extrañas y superiores á nuestra voluntad; pero es así que siempre nos acompañan los dichos afectos, luego esto mismo prueba nuestra libertad.

175. Prueba indirecta tomada de los absurdos que entraña la doctrina fatalista.—Muchos y muy graves inconvenientes se originan de la doctrina de los fatalistas contraria á la existencia de la libertad; pues por de pronto de la supresión de la libertad, seguiríase necesariamente la del orden moral á que estamos sometidos: sin la libertad no habría deberes para el hombre, ni aún podrían serle imputados sus actos: la negación de la libertad lleva consigo la negación del mérito y demérito, premio y castigo, y por consiguiente la negación de la justicia que recompensa ó castiga á cada uno según sus obras. Nuestra razón no puede devorar tales absurdos,

luego de aquí se deduce igualmente la existencia del libre albedrío.

176. Prueba fundada en el consentimiento universal de los hombres.—La libertad de nuestro albedrío es un dogma profesado siempre y en todas partes por todo el género humano, una persuasión constante y universal de todos los hombres, que va envuelta en todos sus juicios y actos morales, en las costumbres públicas y privadas, y en los monumentos legislativos y religiosos de todos los pueblos. Es así que según el dicho de Cicerón, el consentimiento de todas las gentes debe ser tenido por una ley de la naturaleza (la cual moviendo á cada cosa á su respectivo fin dirige al entendimiento á la verdad): luego la universalidad y constancia con que es admitido el libre albedrío, es un argumento invencible de su existencia.

177. Solución de algunas dificultades contra la libertad de la voluntad.—**Primera objeción.**—Entre las varias objeciones que se han hecho contra la libertad humana, dos son las principales y de que nos haremos cargo. La primera de las que ha sido formulada por el siguiente ejemplo. Si una piedra que cae necesariamente, pudiese conocer su propia caída, creería como nosotros, que era libre dirigiéndose á su centro; y sin embargo sería una necesidad de su naturaleza la que ella reputara por elección de su libertad.

178. Respuesta.—No es cierto que el simple conocimiento de su caída hiciese creer á la piedra que era libre, contradiciendo de esta suerte la ley de su natura-

leza; porque el sentimiento de la libertad consiste en conocer no precisamente que tal acto procede del agente que lo ejecuta, sino que de tal manera procede de él, que puede ser ó no ser ejecutado al arbitrio del mismo agente.

Parecidas ó idénticas á ésta son todas las demás objeciones que han acumulado los escépticos y sofistas contra la existencia de la libertad de albedrío, distinguiéndose en tan enojosa tarea Pedro Bayle que propuso á ese fin el ejemplo de la banderola, concebido en estos términos; si á una banderola se le imprimiese un movimiento perpétuo hácia un punto determinado del horizonte y junto con este impulso el de moverse con dirección al mismo punto, ella estaría persuadida que se movía por sí misma, y no impulsada por una fuerza distinta de ella. De idéntica manera ha sido repetida esta idea en otros ejemplos análogos tomados de la peonza, de la aguja imantada, etc., pero el sofisma que siempre es el mismo, fácilmente se deshace. Para lo cual basta observar que en el hombre hay también dos clases de movimientos, uno con el que se dirige hácia el bien absolutamente considerado, y otro con el que elige este ó aquel bien determinado. Hecha esta distinción, fácilmente se da salida á las dificultades propuestas en los ejemplos aducidos diciendo, que si los objetos á que se refieren estuviesen dotados de conciencia, conocerían cuando más que sus movimientos procedían de ellos mismos, pero con la misma necesidad que procede del hombre el deseo del bien, no con la libertad ó poder que tiene para elegir á su arbitrio este ó el otro bien.

179. Segunda objeción.—Lo que Dios sabe de las cosas futuras debe suceder infaliblemente, es así que Dios conoce desde la eternidad todos los actos del hombre; luego estos actos son cosa necesaria é inevitable, y por consiguiente el hombre no puede menos de ejecutarlos.

180. Respuesta.—Antes de responder directamente á esta dificultad, debemos tener presente que la libertad es un hecho evidente, y que la presciencia divina

es una verdad deducida *á priori* de la infinita perfección de Dios, y *á posteriori* de la consideración de la providencia que se echa de ver el orden moral y en el cumplimiento de las profecías, aún consideradas éstas nada más que como hecho histórico creído por todos los pueblos. Ahora bien, reconocidas como ciertas entrambas verdades, es evidente que aún cuando no pudiéramos conciliarlas entre sí, no por esto deberíamos negar ninguna de ellas, pues descansan respectivamente en fundamentos indestructibles de certidumbre, sino deberíamos atribuir toda la dificultad á la limitación y flaqueza de nuestro espíritu. Hecha esta advertencia, decimos que aunque Dios ve desde la eternidad todas las acciones humanas que han de verificarse en lo futuro, esta visión no les quita su carácter libre; pues así como por medio de la memoria se hacen presentes nuestras acciones pasadas que libremente ejecutamos sin que por eso pierdan el carácter libre que tuvieron, Dios para quién no hay pasado ni futuro, en un presente sin fin ve las acciones que nosotros hemos de ejecutar, tales como han de ser ejecutadas, esto es, libremente. De aquí la profunda verdad con que se ha dicho que las acciones humanas no se verifican porque Dios las ve, sino que Dios las ve porque han de ejecutarse por el hombre.

El P. Taparelli desata la objeción que se acaba de presentar en los siguientes términos: »Si acaecer una cosa *infaliblemente* se toma en sentido diverso de acaecer *necesariamente*, es evidente que el silogismo propuesto, en que se concluye del *infaliblemente* de la mayor lo *necesario* del consigniente, es irregular y sofístico, porque tiene cuatro términos. Y si por el contrario se juzga por una misma cosa el *infaliblemente* y el *necesariamente*, confúndense dos nociones metafísicas totalmente diversas, una de las cuales pertenece al observador, y la otra a sujeto agente.

Toda persona de algún seso prevee infaliblemente que en el transcurso del presente año habrán de cometerse muchos delitos en la ciudad: su previsión infalible procede de la penetración del ánimo observador; más la libertad de obrar es de la persona que hace la acción.» (Ensayo teórico por el P. Taparelli, tomo 1, página 42).

181. De la facultad locomotriz.—Así se llama la fuerza anímica por cuyo medio se consuma el acto exterior de moverse ó de poner en acción los miembros corporales.

182. Existencia de esta facultad.—Contra la opinión de Descartes y de su escuela, así como enfrente del *Ocasionalismo* de Malebranche y de la *Armonía preestablecida* de Leibnitz, afirmamos la existencia de la facultad motriz, como necesaria que es para la integridad de los actos, que lo mismo el hombre que los demás animales tienen que realizar, si han de cumplir por su parte, cada cual en relación con su naturaleza, el designio del Creador. Respecto del hombre, la circunstancia de estar compuesto de cuerpo y alma, hace preciso que tenga una facultad mediante la cual se mueva á tomar posesión del objeto externo que su entendimiento le ofrece y su voluntad quiere como bueno; ó al revés, que le permita alejarse de aquél otro que se le presenta como perjudicial ó nocivo. Y lo mismo respectivamente le sucede al bruto, aunque limitado al apetito sensitivo, única facultad de que dispone para moverse atractiva ó repulsivamente hácia los objetos exteriores.

Este razonamiento á priori se halla confirmado en la práctica, pues experiencia y observación nos ponen de manifiesto que tan pronto como las potencias aprehensivas entran en ejercicio, entran á su vez en acción las expan-

sivas acompañadas de los necesarios movimientos para tomar de entre los objetos sensibles, los que les aprovechan y dejar los que les dañan.

Al ocuparse los filósofos de la potencia motriz, se hacen cargo al propio tiempo de la variedad de movimientos que se perciben y que son de cuatro clases, según la opinión más común, á saber: *mecánicos*, *automáticos*, *autonómicos* y *libres*. Movimientos *mecánicos* son los producidos por las fuerzas generales de la naturaleza, siempre en virtud de un principio extrínseco al objeto, como por ejemplo las acciones y reacciones químicas. *Automáticos* son los producidos necesariamente por las fuerzas vegetativas en virtud de un principio intrínseco al sér que se mueve, como los movimientos del protoplasma, los latidos del corazón, etc. Movimientos *autonómicos* ó *animales* son aquellos que producidos por un principio inmaterial son sin embargo provocados por la percepción de algún objeto corpóreo, al que se inclina el apetito sensitivo, como los que verifican los animales cuando satisfacen sus necesidades del mismo género, la comida, por ejemplo. Ultimamente, los *libres* ó racionales son los producidos por alguna determinación consciente y voluntaria, como el leer, escribir, pasear.

Ahora bien, de entre todos los movimientos que llevamos dichos, solo los autonómicos y los libres caracterizan la facultad motriz, que viene á ser por lo mismo el complemento de la humana actividad y aun de todos los demás seres que tienen naturaleza sensitiva.

183. Sujeto y órgano de la facultad motriz.

—No están conformes los filósofos acerca de este punto, pues mientras los materialistas consecuentes con los principios que profesan, la tienen por facultad corpórea, toda la escuela espiritualista desde Platón hasta Jouffroy, sostiene que la facultad motriz es potencia del alma. Esta última doctrina proclamamos verdadera en razón á que les ha sido dada dicha facultad tanto á los animales como al hombre para que pudieran allegar lo que aprendiesen como provechoso, y huyeran de lo que aprendiesen como nocivo, moviéndose de un lugar á otro, en relación siempre con lo que el apetito en los animales y este á la vez.

que la voluntad en el hombre, les enseñasen ser provechoso ó nocivo; y como esta aprehensión no se verifica en el animal sino por medio de una facultad del alma, del propio modo también tiene que ser facultad del alma la potencia motriz.

Averiguado que sujeto de la potencia motriz es el alma, resta ahora manifestar cuál es el órgano de dicha potencia, pues no por ser de la pertenencia del alma deja de ser orgánica.

Respecto de este segundo punto la fisiología no se ha puesto todavía de acuerdo, como tampoco los frenólogos, pues al paso que Gall coloca en el cerebro el órgano de la facultad motriz, Spurzheim cree que se encuentra en los nervios. Algunos hay que distinguen entre las potencias motivas *naturales* y las motivas *animales* y asientan el órgano de las primeras en los músculos que se hallan en libre comunicación con el sistema nervioso ganglionar, mientras que el de las segundas le colocan en el sistema nervioso cerebral del que depende la sensibilidad externa.

184. La facultad motriz es distinta del apetito sensitivo y de la voluntad —No debe confundirse el instinto ó apetito sensitivo con la facultad orgánica común al hombre y al bruto llamada facultad *locomotriz*, por medio de la cual el alma mueve el cuerpo de un lugar á otro. Y también se distingue de la voluntad. Lo cual se echa de ver observando que muchas veces aún después del acto elícito de la voluntad ó del instinto, á que debería seguirse el movimiento del cuerpo, este no se mueve (como se verifica en la parálisis por ejemplo), lo que prueba que unos y otros actos son distintos. Además, vemos que otras veces continúan ciertos movi-

mientos locales, aun después de haber pasado los actos de dichos apetitos; como vemos en nosotros, que de tiempo en tiempo experimentamos muchos movimientos locales que duran después que cesó el acto y aun contra el mandato expreso de esta potencia.



SEGUNDA PARTE



PSICOLOGÍA RACIONAL

SECCIÓN PRIMERA

L21 Del alma considerada en sí misma.

NOCIONES PRELIMINARES

185. Concepto de la antropología.—Como es sabido, trata la Antropología de la naturaleza racional del alma; pues aunque según su valor etimológico parece significar tratado ó discurso acerca del hombre, con todo lo que al hombre le constituye en esta elevada gerarquía, es la razón, que lo mismo le separa de los brutos, cuya alma no es ciertamente racional, que de las inteligencias separadas ó ángeles, que conocen la verdad sin necesidad de discurrir. Tiene nuestra alma de común con la de los brutos el estar unida con el cuerpo, y con los ángeles el participar de inteligencia como ellos, si bien es inteligencia racional ó discursiva, y menos perfecta por lo tanto que la inteligencia angélica, que es intuitiva.

Al estudiar pues, la naturaleza del alma humana, no

se estudia tan solo al hombre, sinó hasta cierto punto á todo el Universo criado; porque así como el vegetal reúne propiedades comunes con los cuerpos inorgánicos, y también las que son peculiares de su vida vegetativa, y así como la naturaleza del animal contiene en sí la vida de las plantas, siendo además principio de la vida animal, superior á la vida vegetativa, así el hombre incluye en su naturaleza, las propiedades de los tres reinos mencionados; y además posee la razón, por la que se distingue de todo lo visible, y une á las *inteligencias separadas* con todo este mundo visible.

186. Dos modos de considerar al alma humana.—La naturaleza del alma puede estudiarse de dos modos: en sí misma, ó lo que es lo mismo, en cuanto es principio de sus operaciones intelectivas y de las volitivas que de aquellas se derivan; y también como principio de la vida vegetativa y sensitiva que vive el hombre en su estado actual de unión del alma con el cuerpo. De ambos modos procuraremos darla á conocer.

187. Propiedades del alma humana considerada en sí misma.—Así considerada el alma, tres son las propiedades que descubrimos en ella por medio del análisis; es á saber, *simplicidad*, *espiritualidad* é *inmortalidad*. En otros términos: el alma es una sustancia que carece de partes; una sustancia no solo distinta, sinó independiente del cuerpo; y una sustancia por último, cuya vida no se contiene en los breves instantes que está unida con él sobre la tierra, y que ha sido criada por Dios de la nada.

188. Cuestiones que comprende el estudio

del alma en cuanto se halla unida con el cuerpo.

—Tres son las cuestiones que surgen del estudio del alma considerada de este segundo modo, á que procuraremos dar solución. 1.^a La especie de unión que hay entre ambas sustancias. 2.^a La unidad del alma humana, es decir, que no hay más que una sola alma en el hombre, la cual es principio de vida en los tres grados que hay en ella, esto es, en la vida *vegetativa*, *sensitiva* é *intelectiva*. 3.^a El lugar que el alma ocupa en el cuerpo.

CAPITULO PRIMERO

Naturaleza del alma humana.

§ I. *Simplicidad del alma.*

189. Qué sea simplicidad del alma.—Entiéndese por *simplicidad* del alma la propiedad que tiene esta sustancia de carecer de partes (*) en lo cual se distingue de la materia, que es compuesta.

(*) Por más que la definición que se acaba de dar de la simplicidad es negativa, esta negación afecta tan solo á la materia, pues significa que lo simple no es material; pero no por ser inmaterial deja de ser una cosa positiva, y más positiva todavía que los objetos materiales.

Lo simple se opone por tanto, á lo material, y he aquí la razón de ser llamados *materialistas* los que niegan que el alma sea simple y distinta por consiguiente del cuerpo (*).

(*) Todos los materialistas convienen en negar la existencia del

alma como una sustancia simple ó inmaterial; por más que derivando los unos sus doctrinas del sensualismo *atomístico* y los otros del *dinámico*, no extreman por igual sus conclusiones; así es que mientras los primeros admiten en el hombre la existencia de una sustancia que llaman alma, la que para ellos es principio del pensamiento; otros afirman que no hay alma alguna en los hombres, y que el pensamiento es una modificación del cerebro, un resultado de la organización de la materia en nuestro cuerpo.

Para fundar esta conclusión, tanto los antiguos como los modernos materialistas se apoyan en varios principios; pero todos concuerdan en el método, que no es otro que la mera observación.

Siguiendo este método, más bien por instinto que por reflexión, los antiguos materialistas de la escuela Jónica enseñaron que el alma humana se compone de los mismos elementos, que asignan á la naturaleza corpórea, por ellos observada: así por ejemplo. Tales, para quien el agua era el principio de las cosas no vió en el alma sino un compuesto acuoso: Anaxímeno la tuvo por un compuesto de aire: para Heráclito, que tenía al fuego por principio universal de las cosas, no era el alma otra cosa que una centella ignea. Trasplantado este grosero materialismo de la escuela Jónica á la escuela física de Elea, donde ya con más aparato científico le patrocinaron Leucippo y Demócrito, fué luego victoriosamente refutado por Sócrates, Platón y Aristóteles, lo cual no obstó para que se reprodujese en la escuela aristotélica adulterada por Dicearco, Aristoxeno y Stratón de Lampsaco.

Pero verdaderamente hasta el siglo XVII no fué profesada esta mezquina filosofía, siendo cansante de la deplorable dirección que tomó la ciencia, el canciller de Inglaterra Bacon de Verulamio, el cual con recomendar la mera observación como método científico, inclinó los ánimos al error sensualista y materialista: de su escuela en efecto salieron el materialismo de Hobbes y el sensualismo de Lock. Este último en el siglo pasado allanó el camino (*) al materialismo diciendo que Dios podía hacer con su omnipotencia que la materia pensase con lo cual puso ya en tela de juicio la inmaterialidad del alma, y abrió camino al barón de Holbach, á Helvecio, á La Mettrie y á otros por el mismo estilo para convertir en axioma lo que el médico inglés habria propuesto como problema: desde entonces el materialismo se entronizó en los dominios filosóficos, llegando á ser, digámoslo así, la herejía de moda.

También siguieron la misma errada dirección muchos fisiólogos como Bichat, Cabanis, Broussais, los cuales decían que las impresiones causadas por los objetos externos en los órganos de los sentidos y trans-

mitidas por los nervios al cerebro después de elaboradas en este órgano se convierten en percepciones, ideas, juicios, raciocinios, voliciones, etc. Batido en brecha el materialismo hasta por algunas escuelas de filosofía heterodoxa, le hemos visto reproducido en nuestros mismos días, siendo sus principales representantes algunos profesores de medicina de Alemania, Francia y España. El materialismo moderno niega, pues, absolutamente la existencia del alma, y atribuye á la materia organizada de nuestro cuerpo todas las facultades que hemos reconocido en la Dinamilogía.

(*) Locke, fundador del sensualismo moderno, de donde se derivó el impío materialismo del siglo anterior, trae en su famosa obra del Ensayo sobre el entendimiento humano, para establecer la repugnancia que hay entre el pensamiento y la materia, las siguientes palabras: «Es tan contrario á la idea de materia privada de sentimiento que ella se produzca así misma el sentimiento, la percepción y el conocimiento, como á un triángulo producir por sí mismo ángulos cuya suma sea mayor que la de dos rectos.» Parece bien extraño y hasta inconcebible que después de esta confesión tan terminante acerca de la imposibilidad de que la materia piense, se pusiera en contradicción consigo mismo diciendo que sin la luz de la revelación no podríamos saber si Dios ha dado á alguna porción de materia el poder de percibir y de pensar; ¡peregrina idea la del filósofo inglés suponer posible lo que antes se declara tan imposible y absurdo como que un triángulo produzca ángulos mayores que dos rectos! ¡Como si la omnipotencia de Dios consistiese en poder hacer lo que no puede ser hecho, un círculo cuadrado por ejemplo! Convengamos después de todo en que los grandes elogios que se han tributado á Locke como filósofo no tienen razón de ser.

190 Substancialidad del alma.—Lo primero que hay que asentar tratándose del alma humana, es su *substancialidad*, esto es, reconocer que es substancia, con lo cual refutarémos de paso á Kant que la niega ese carácter. Definirémos con Balmes la substancia diciendo; que es *un sér permanente, no inherente á otro á manera de modificación*; el alma tiene estas propiedades, luego es substancia. Y decimos que tiene estas propiedades, porque la experiencia interna nos atestigua que en nosotros

hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad: Si esa identidad del *yo* no puede explicarse como nos hallamos *uno idéntico* en medio de las mudanzas: no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, apesar de las variedades que haya experimentado.

También puede emplearse en favor de la substancialidad de nuestra alma, el siguiente razonamiento. Solo las substancias pueden obrar por sí, es decir, como principio primero de acción: lo que no es substancia, sino accidente, no puede obrar por sí, porque su sér existe en otra cosa: es así que el alma obra por sí siendo principio primero de acción, del cual proceden las potencias que usa como instrumentos para hacer sus obras: luego el alma es substancia.

191. Prueba primera de la simplicidad del alma.—Todo lo que hay de material en el hombre está sujeto á renovación continua, de suerte que los átomos que vienen á integrar su cuerpo, desaparecen todos en un corto plazo.

El alma por el contrario, subsiste la misma durante toda nuestra vida.

Luego el alma humana no es material.

La verdad de la premisa mayor está plenamente comprobada por el testimonio unánime de los fisiólogos modernos.

El hombre, del mismo modo que los demás animales necesita del alimento para la conservación de su existencia. Al introducirse los alimentos en el tubo digestivo, sufren varias modificaciones, hasta que transformados en quilo van á mezclarse con la sangre, que circulando por todo el cuerpo, da á cada órgano los elementos que ha menester

para reparar las pérdidas que sufre continuamente. Que estas pérdidas existen no cabe duda; pues si el hombre conservara toda la materia que adquiere por medio de la nutrición, tanto la masa como el volumen de su cuerpo aumentarían indefinidamente, pero no es esto lo que vemos, sino todo lo contrario, porque aunque se empieza y continúa creciendo hasta cierta edad, este crecimiento se detiene y sus dimensiones permanecen estacionarias. Es, pues, evidente que en el cuerpo humano existe un movimiento constante de composición y descomposición. Así está reconocido por los naturalistas más insignes, entre los que puede citarse á Cuvier (1) que dice á este propósito lo siguiente: «En los cuerpos vivos ninguna molécula permanece en su sitio; todas entran y salen sucesivamente; la vida es un torbellino continuo cuya dirección, por complicada que sea, permanece constante: así como también la especie de moléculas que son arrastradas en ella, pero no las moléculas individuales. Por el contrario, la materia actual del cuerpo vivo bien pronto no estará ya allá, y sin embargo, es depositaria de la fuerza, que obligará á la materia futura á marchar en el mismo sentido que ella. Así es, que la forma de estos cuerpos les es más esencial que la materia, puesto que esta cambia sin cesar, en tanto que la otra se conserva..

192. Segunda prueba. — Ningún ser extenso puede percibir los objetos corpóreos.

El alma humana los percibe.

Luego el alma humana no es extensa, y por consiguiente es inmaterial.

Nada más se necesita probar que la premisa mayor de este silogismo, porque la menor es la expresión de un hecho, atestiguado evidentemente por la conciencia psicológica.

Si un sér extenso pudiera percibir un objeto corpóreo, por ejemplo, un árbol, la representación sensible de este resultaría grabada en él de tal modo, que cada una de las partes del árbol tendría su imagen en una porción

(1) Citado por Mr. Paul Janet en su obra titulada: «Le matérialisme contemporain,» §. VII.

distinta del sujeto que la percibía, á la manera de lo que sucede en un espejo, cuando en él se refleja un cuerpo. Cada porción percibiría *á lo sumo* la parte del árbol que la afectase, mas no las que afectasen á las demás. Luego no habría en el sujeto extenso un solo ser que percibiese todo el árbol.

Hay más todavía: como cada porción sería también extensa, percibiría igualmente por medio de porciones más pequeñas, y podría aducirse contra la percepción de aquella el mismo razonamiento que hemos hecho contra la del sujeto extenso total. Así, á medida que fuésemos avanzando, se desvanecería la percepción y resultaría al fin, que no sólo era imposible la percepción de todo el árbol, sino también la de cualquiera parte de él, por pequeña que fuese.

Queda pués, probado que ningún ser extenso puede percibir los objetos corpóreos, y como consecuencia de esto, que el alma humana, que les aprehende, es inmaterial.

193. Tercera prueba.—Todo ser capaz de conocerse á sí mismo por reflexión, es inmaterial.

El alma humana se conoce á sí propia de este modo.

Luego el alma humana es inmaterial.

La premisa menor es evidentemente cierta, pues bien sabido es que la conciencia psicológica percibe al alma misma en cuanto es sujeto y causa de ciertos fenómenos, ó lo que es igual, que el alma en este caso se vuelve á sí con vuelta completa, porque el sujeto y el objeto del conocimiento son un mismo ser.

Un ser extenso es incapaz de semejante reflexión.

Si doblamos un papel, por ejemplo, es evidente que

una parte de él recaerá sobre la otra, y si fuera capaz de conocimiento, conocería la parte sobre la cual recayera; pero así misma no se conocería, ni conocería el papel todo en su forma primera, por haber esta desaparecido. No sucede así con el alma la cual vuelve completamente sobre sí misma, y se conoce en la unidad indivisible de su sér y conoce en el acto de la reflexión los actos directos anteriores procedentes de sus mismas potencias obrando espontáneamente: todo lo cual supone la distinción entre el alma y el cuerpo, y en su consecuencia, la simplicidad ó inmaterialidad del alma.

Antes de ocuparnos más por extenso de la espiritualidad del alma, bién será advertir la diferencia que media entre esta dote y la simplicidad; esta última implica carencia de partes; la espiritualidad lleva consigo además que el sér que carece de partes, es independiente de la materia. Esta última portanto, es de condición más noble que la primera, así es que podemos decir, todo lo espiritual es simple; pero no todo lo simple es espiritual.

Esto hace que difieran también entre sí el alma de los brutos y la del hombre: la primera como principio que es de la vida animal, cuyo acto específico es sentir, es simple é inmaterial porque ni la sensación ni aún las demás operaciones de la vida vegetativa pueden derivarse de un sér compuesto: la segunda no solo es simple é inmaterial como la del bruto, sino además es verdadero espíritu, aunque unida con el cuerpo, sin el cual puede con todo subsistir y ejercitar sus más elevadas potencias. Por aquí se ve claramente la diferencia que separa su respectivo fin: la del bruto destinada por su naturaleza meramente inmaterial á animar un cuerpo, perece con este cuando sobreviene la muerte: por el contrario el alma del hombre, como espíritu que vive aún aquí bajo una vida superior á la vida física, no muere sino sobrevive al cuerpo.

194. Objeciones que se hacen contra ella y su respuesta.— 1.^a Algunos atacados de una enfermedad llamada *neuropatia cerebro-cardiaca*, creen que su *yo* se había cambiado en otro. Estos hechos prueban que ni

es tan constante el sentimiento de la identidad personal, ni satisface la explicación que da la escuela espiritualista. Siendo simplemente una ilusión, no puede tampoco servir de base á la prueba de la simplicidad del alma humana.

Respuesta.—Esta objeción es contraproducente. Lo único que resulta de las observaciones hechas en los enfermos aludidos, es que notaban un cambio considerable en su modo de pensar y obrar; pero precisamente esto mismo prueba que el alma en ellos era la misma antes y después del cambio. ¿Cómo hubieran podido en otro caso comparar su estado anterior con el presente?

195. Objeción.—2.^a Las sensaciones son operaciones ó funciones corpóreas: luego también debe serlo el alma, que es su principio.

Respuesta.—Sabido es que las sensaciones solo en un sentido impropio pueden decirse materiales y corpóreas, esto es, en cuanto que son determinadas por una impresión orgánica y material, y sobre todo porque son funciones que no se ejercen ni pueden ejercerse sino por medio y con el concurso de órganos materiales. Por lo demás, considerada la sensación en sí misma y como función cognoscitiva procedente del alma, más tiene de inmaterial y espiritual que de corpórea y material.

§ II. De la espiritualidad del alma humana.

196. Qué sea espiritualidad.—Llámase *espiritual* toda sustancia dotada de inteligencia y voluntad en razón de las que no solo es distinta sino independiente

de la materia; de suerte que aunque sea capaz de dar vida á esta y se la dé realmente, no necesita de ella para existir.

La espiritualidad será, por tanto, la propiedad en cuya virtud el alma humana es intrínsecamente independiente de la materia, pudiendo subsistir y ejercer sus actos sin necesidad de estar unida á ella.

197. Pruebas de la espiritualidad del alma humana.—1.^a Nuestra alma ejercita su actividad intelectual sobre muchos objetos que exceden los límites del orden sensible, y que no pueden por tanto producir impresión en los órganos de los sentidos. Tales son, por ejemplo, *Dios*, la *eternidad*, la *virtud*, la *posibilidad*, la *imposibilidad*, la *justicia*, etc. Es claro que siendo estos objetos inmateriales, la facultad con que los conoce el alma no puede ser orgánica; porque estas solamente perciben las cosas corpóreas, ó las modificaciones que con su acción sobre el organismo producen en el alma. La inteligencia humana es, pues, espiritual, y por lo tanto espiritual es también el alma de que procede esta inteligencia.

198. Prueba.—2.^a El entendimiento conoce además las mismas cosas corpóreas de un modo mucho más elevado que los sentidos, es decir, bajo una razón ó concepto común en que se representan sin las condiciones singulares é individuantes con que existen realmente. Percibido un objeto comprende que puede haber otros muchos semejantes á él; conocido el efecto, se eleva á la investigación de su causa, etc. Este modo de conocer las cosas sensibles sería imposible si el entendimiento fuese

facultad orgánica; porque estas conocen lo singular, nunca lo universal. Resulta de aquí por tanto, que tiene el alma un modo de conocer intrínsecamente independiente del organismo, al cual es correlativa la aptitud para existir con independencia de la materia.

199. Tercera prueba.—El examen de los actos de la voluntad nos conduce á la misma conclusión. El apetito de esta potencia no se limita á las cosas percibidas por los sentidos: tiende al bien en general, y principalmente á los bienes que son superiores á los materiales. De aquí que en determinadas ocasiones antepongamos á los bienes sensibles la virtud, la ciencia, el honor, etcétera. Luego del propio modo que adjudicamos al entendimiento el caracter de potencia inorgánica por el hecho de conocer los objetos inmateriales, hemos de inferir también que la voluntad lo es, puesto que se inclina á querer bienes que no pueden producir impresión en el organismo.

Además, la voluntad humana es dueña de sus actos y se determina ella misma á querer ó no querer. Pues bien la libertad de albedrío de que está dotada nuestra alma, solo se encuentra en las sustancias espirituales, ya porque las cosas materiales naturalmente hallan su objeto propio y el término de sus movimientos en algún objeto determinado de igual índole; ya porque los apetitos de una sustancia no espiritual solo podrían referirse á objetos materiales; ya finalmente porque lo que depende del cuerpo, tiene por necesidad que estar sometido á todo lo que obra sobre el cuerpo de un modo irresistible.

200 Otra prueba sacada de la naturaleza de

la voluntad.—Es una verdad nunca desmentida que cada ser se complace naturalmente en aquellas cosas que se le asemejan, de las cuales recibe mayor vigor y excelencia; y por el contrario se debilita y disgusta usando de las que tienen naturaleza contraria. Pues bien el alma humana halla sumo gozo y se extasía en la contemplación de las cosas espirituales adquiriendo con su estudio perspicacia, poder y dignidad; mientras que por el contrario, las cosas materiales la postran, fastidian y envilecen. Por otra parte, ninguna fuerza obra naturalmente en un sentido contrario al principio á que está subordinada; es así que el alma siguiendo sus nativas inclinaciones, desdeña todo lo que dice relación con el cuerpo y aún ostenta su mayor poder, cuando lo abate y sujeta á su dominio, resistiendo sus propensiones hácia las cosas corpóreas; luego no solo es distinta del cuerpo, sino independiente de él: lo cual equivale á decir que es inmaterial y espiritual.

201. Objeciones y reparos que se hacen contra la espiritualidad del alma y su respuesta.—Desde el tiempo de Lucrecio, que fué el primero que empleó dicho argumento, viene alegándose contra la doctrina de la espiritualidad, el hecho de nacer, crecer y decaer nuestro ánimo con el cuerpo, y de sufrir las vicisitudes que este experimenta por la edad, sexo, temperamento, conformación, enfermedad, etc.; todo lo cual parece indicar que no hay en nosotros un sér espiritual independiente del organismo.

Pero aun cuando fuese siempre cierto semejante hecho, nada probaría contra la espiritualidad de nuestra alma, antes podría muy bien explicarse por los principios de la dinamilogía, según los cuales el alma humana tiene

potencias orgánicas que exigen el concurso del cuerpo y están por consiguiente sujetas á sus vicisitudes: por estas potencias empieza á ejercitarse la actividad del alma, y una de ellas, la imaginación, reviste todos los conceptos intelectuales de una representación sensible. Este hecho se explica racionalmente por la conexión de facultades originada de la unión del alma con el cuerpo, y así como por el mútuo auxilio y correspondencia de las facultades sensitivas é intelectuales no es razón negar la distinción entre unas y otras ni la superioridad de las segundas, así por la correspondencia que existe entre el cuerpo y el alma tampoco es razón negar que esta es distinta y superior al cuerpo, y que no depende *intrínsecamente* de él así se explican también el hecho de suspenderse y el de permanecer siempre en potencia la facultad de pensar por algún impedimento del cuerpo, el cual es además una especie de instrumento de que se ayuda el espíritu en esta vida; y así, cuando los órganos corpóreos carecen de las condiciones necesarias para su fin, sucede lo mismo que cuando se rompe ó destruye el instrumento de que se ayuda el sentido de la vista por ejemplo. Por lo demás, al lado de estos hechos bién será señalar las notables diferencias que existen entre el origen y el desenvolvimiento respectivos del cuerpo y del alma: el origen de esta es la creación; el del cuerpo la generación: el primero crece por adición de partes materiales; la segunda crece y se perfecciona por medio de ideas y afectos: por último, en ambos casos es notoria la desproporción que hay entre la parte física y moral de nuestra naturaleza, y la exhuberancia de fuerza que desplégan muchas almas en cuerpos quebrantados y aún casi destruidos. (*)

(*) «Os sorprende, dice Monseñor Frayssinous en su conferencia

sobre la espiritualidad del alma, la armonía que os parece notar entre el desarrollo del alma y el del cuerpo; pero guardémonos de mirar esta armonía como una ley universal é invariable: ¡qué de excepciones no tiene! ¡Cuántas almas se muestran superiores á los males del cuerpo! ¡Qué vigor, qué elevación de pensamientos en personas que tienen un cuerpo debill! ¡Qué debilidad, por el contrario, en otras que lo tienen vigoroso! ¡Qué magnanimidad la de algunos ancianos! Y ¡qué miserable timidez en hombres que se hallan en la edad viril! ¿De dónde sacaban su heroismo aquellos niños delicados, aquellos ancianos decrepitos, que desafiaban los tormentos y la muerte, mostrando una completa calma apesar del sufrimiento que experimentaban teniendo sus miembros y órganos mutilados, despedazados, destruidos por el hierro y el fuego? ¿Acaso no parecía entonces su alma independiente de sus órganos? No es pues, cierto que el movimiento del cuerpo lleve siempre consigo el del alma; pues las excepciones de esto son tan numerosas, que pueden suministrar por sí solas una nueva prueba de la distinción del alma y del cuerpo.

24 § III. De la inmortalidad del alma.

202. Verdades que comprende la inmortalidad del alma.—Son tres las verdades que comprende este sublime dogma: 1.^a Que el alma humana no deja de existir á consecuencia de la muerte del cuerpo. 2.^a Que puede ejercer sin él actos vitales; 3.^a Que Dios no la aniquilará, aunque absolutamente hablando, podría indudablemente hacerlo. Una vez demostradas estas tres verdades, queda probado el dogma de la inmortalidad, así como una vez que se prueba la existencia en una persona, del cuerpo y del alma, es imposible negarle la razón ó concepto de hombre, por no ser éste otra cosa que un compuesto de espíritu y materia.

203. Demostración de la primera parte de la tesis.—Siendo esta verdad un corolario de la simplicidad

y espiritualidad del alma, bastará para probarla, el siguiente sencillo argumento:

Un ser puede dejar de existir de uno de estos dos modos: ó por disolución de las partes que le componen, ó por perecer otra cosa de la cual depende *intrínsecamente*. Ahora bién, ni lo uno ni lo otro puede ocurrir á nuestra alma, atendiendo á su simplicidad ó carencia de partes, y á su independencia del cuerpo, dotes ambas que le caracterizan.

No están en el mismo caso los brutos, cuya alma, meramente inmaterial, está bajo la dependencia del cuerpo y sin él por tanto no puede subsistir. En igual caso se encuentran el principio vital de las plantas y el agente que obra en los objetos físicos; porque de tal suerte se hallan adheridos á las sustancias que respectivamente informan, que sin el vínculo que á ellos les une, ya no pueden obrar ni subsistir. El alma humana por el contrario, como espiritual que es é independiente del cuerpo, no perece con este, sino destruido el cuerpo por la muerte, puede continuar ejercitando sus más nobles potencias, como son entender y querer las cosas suprasensibles sin los estorbos é impedimentos que durante esta vida mortal la embarazan é inclinan hácia todo lo sensible, de lo cual se verá libre después de separada del cuerpo.

204. Demuéstrase la segunda parte de la tesis.—Esta verdad se infiere claramente de la doctrina relativa á la naturaleza del entendimiento y de la voluntad. El entendimiento ejercita su respectiva acción sin dependencia alguna intrínseca del organismo y puede conocer lo inteligible puro, para cuya representación es de todo punto innecesaria su unión con el cuerpo. En par-

ticular los actos de la reflexión *psicológica* sirven admirablemente para probar que el alma es independiente del cuerpo. Aún las cosas que pertenecen al orden físico, las conoce el alma de un modo inmaterial y muy superior por tanto al conocimiento sensitivo; prueba clara de que tiene una virtud ó acción propia de la que no podrá verse despojada después de su separación del cuerpo, antes es de creer que entenderá con mayor perfección, por enseñarnos la experiencia que es tanto mayor la fuerza y penetración intelectual cuanto más se abstrae el alma de las impresiones causadas por el mundo corpóreo.

205 Demostración de la tercera y última parte de la tesis.—En el orden material Dios no destruye las obras de sus manos, sino que conserva á cada una en cuanto lo permiten las condiciones de su naturaleza. El alma es por su naturaleza simple y espiritual, propiedades incompatibles con todo principio interior de corrupción y aniquilamiento. Luego es claro que Dios conservará nuestra alma después de separarse del cuerpo, en el ser que la ha dado, el cual lleva consigo una duración sempiterna. Esta duración es por otra parte objeto de las aspiraciones del alma, que, como consta por experiencia, no se satisface con vivir dentro de los reducidos límites de la vida presente, sino que con suma vehemencia desea otra vida futura que no tenga término: este deseo por lo mismo que es necesario y constante, parece fundado en la misma naturaleza y demuestra por sí solo que la vida futura es un bien solicitado por la naturaleza humana, á la cual le es debido. Sería por tanto, el aniquilamiento del alma, contrario á la sabiduría divina, porque llevaría consigo la contradicción de criarla

con una naturaleza espiritual é inmortal para reducirla luego á la nada.

206. Otras pruebas de la inmortalidad del alma.—La verdad de esta tésis puede apoyarse en algunas otras razones no menos poderosas que las alegadas más arriba y son las siguientes: 1.^a La justicia y la providencia de Dios, por la conformidad necesaria que guardan con ellas el dogma de una vida futura en que el bueno obtenga el premio correspondiente y el malo sufra la pena debida á su malicia; premio y castigo eternos que están ordenados por Dios, pues nada menos que esto exige la infinita sabiduría como sanción del orden moral que estamos obligados á observar, y como apoyo eficaz de este mismo orden, porque seguramente sin la existencia de otra vida futura en que el hombre reciba la pena ó el premio debidos á sus acciones, sería completamente vano é ilusorio el orden moral grabado en nuestra naturaleza racional. 2.^a Esto mismo se prueba por el deseo innato de felicidad que todos sentimos.

Esta es, según la definición de Boecio, un estado perfecto en que se encuentran reunidos todos los bienes, sin experimentarse mal alguno, status omnium bonorum aggregatione perfectus. Tal estado, enteramente incompatible con las miserias y fugaz duración de la vida presente, supone por necesidad una vida sin fin, porque si tuviese término podría por una parte el hombre apetecer algo más, y por otra el miedo de perderla le impediría gozar de su misma felicidad. Ahora bien; puesto que este deseo de la felicidad que hay en nosotros, es *consecuencia necesaria de nuestra misma naturaleza racional, puesto por Dios en nuestro corazón*, síguese que podemos

alcanzar tal dicha, y por consiguiente, que el alma humana es inmortal. 3.^a Por último, se demuestra la inmortalidad del alma humana por el unánime consentimiento de los pueblos. Y ciertamente este dogma es una de las creencias en que convienen todos los pueblos y naciones, tanto civilizados como bárbaros, pues no hay ninguno por alejado que esté de nosotros en tiempo y cultura, que no haya tributado honores religiosos á sus difuntos; pruébanlo así las pompas fúnebres, los sacrificios, la veneración á los cementerios y la indignación contra los violadores de su recinto para todos los pueblos sagrado. No puede ser falsa una opinión que tiene en su apoyo el imponente testimonio de todo el género humano, según aquella sentencia de Cicerón «*omni in re consensus omnium gentium, lex natura putanda est.*» Luego es verdadera la doctrina de la inmortalidad del alma humana.

§ IV. *Palingenesia y metempsicosis.*

207. Qué sean palingenesia y metempsicosis. —Entiéndese por *palingenesia* aquella doctrina de los filósofos panteistas que hace consistir la inmortalidad del alma en perder esta su propia personalidad é identificarse con Dios para vivir la misma vida divina (*); y por *metempsicosis*, la série de transmigraciones y pruebas á que someten el alma haciéndola pasar de unos cuerpos á otros como por vía de expiación y purificación (**) antes de llegar á su total absorción ó aniquilamiento en el seno mismo de Dios.

(*) Antiquísima es la teoría de la palingenesia, como que fué primeramente conocida en Oriente, de donde pasó después á Grecia, siendo allí profesada por Pitágoras, Empedocles y Platón, se trasmitió á la

escuela de los neoplatónicos y por último, á los árabes en los siglos XII y XIII. Renovados los delirios panteísticos en época posterior, resucitó juntamente con ellos la doctrina de la palingenesia para imprimir nuevo carácter á una escuela que hoy día mismo impera en Alemania, muy principalmente la de Hegel, cuyos sectarios tienen ciertamente en los labios el dogma de la inmortalidad del alma, pero en realidad lo suprimen cuanto está de su parte en la conciencia humana, toda vez que suponen que nuestra alma es una manifestación ó determinación *transitoria* de la *idea*, una forma puramente temporal que parece y desaparece sin dejar la más ligera huella, perdiéndose como una ola en el océano de la existencia divina.

(**) Puede decirse que la metempsicosis se originó de la doctrina de la palingenesia, y ciertamente por más que los panteístas, en el mero hecho de identificar al hombre con Dios, no reconozcan diferencia alguna entre el modo de ser divino y el modo de ser humano, hallan ante sí demasiado de bulto para que puedan pasarlas por alto, las imperfecciones y miserias á que está sujeta la naturaleza humana, las cuales no caben ni pueden caber en el concepto del ser divino. Para salvar este tropiezo, han inventado el recurso de suponer que al separarse del cuerpo el alma humana, no puede alcanzar de golpe y por ensalmo toda aquella perfección que al fin ha de tener cuando se identifique con Dios, y de aquí que antes de alcanzar esta identificación, la hagan ir pasando por una serie de pruebas y expiaciones, y que las jornadas de este viaje consistan en salir de un cuerpo para informar á otro.

La analogía que existe entre la doctrina de la palingenesia y la metempsicosis, nos explica el que una y otra hayan sido profesadas por los mismos filósofos; y así vemos por lo que respecta á esta última, que fué doctrina común á todos los sistemas panteísticos de los filósofos orientales, y profesada después formalmente por Pitágoras, á quien siguió Platón diciendo que en un principio las almas residían en los astros, y que habiendo cometido cierto crimen, vinieron á expiarlo en los cuerpos que habitan aquí abajo, de donde transmigran sucesivamente á otros cuerpos, unas veces mejores y otras peores, como son los de los brutos y aún de las plantas, según los respectivos méritos de cada una.

Ciertamente los modernos panteístas no han dado crédito á esta fábula tal como fué inventada por los antiguos; pero en el fondo es indudable que muchos de ellos profesan la metempsicosis, habiendo entre ellos quienes invirtiendo los términos establecen en los astros la

residencia definitiva de las almas que Pitágoras hizo descender de ellos: tales son los partidarios del progreso indefinido, como Leroux, Michelet, el astrónomo Flammarion y los espiritistas. También un escritor belga de la misma escuela Mr. Laurent, ha reproducido explícitamente la doctrina pitagórica en sus *Etudes sur l'hist. de l'humanité*, t. IV, pag. 462, donde dice que «las miserias y las desigualdades de la vida actual conducen á la misma creencia (va hablando de una vida anterior á la presente)..... Si los hombres no han vivido antes de la presente vida es menester acusar á la justicia de Dios, ó admitir el pecado original.»

No admitiendo Mr. Laurent este dogma, ni llegando su impiedad al extremo de acusar á la justicia de Dios, su conclusión es la *existencia de una vida anterior á la presente*. A tamaño absurdo le condujo la negación del dogma católico, que tan admirablemente explica las miserias de la presente vida.

208. Los dos errores capitales de la palin-genesia.—Dos errores gravísimos supone esta hipótesis: 1.º, el absurdo panteístico de que el alma es de la misma sustancia de Dios; y 2.º, pensar que la inmortalidad consiste en perder el espíritu su personalidad.

209. Se refutan ambos errores.—El primero de estos supuestos incurre en un vicio común á todas las teorías panteísticas, á saber, la identificación de los contrarios, descubriéndose en esto mismo su falsedad, por la contradicción en que incurre este sistema atribuyendo al ser divino, con el cual identifican los panteístas el sér de nuestra alma, propiedades absolutamente inconciliables, como son lo finito y lo infinito.

El otro error es no menos evidente; porque lejos de exigir la inmortalidad del alma, que esta pierda su personalidad, debe decirse todo lo contrario, pues en tanto es

inmortal el alma en cuanto es una sustancia racional; pero quién dice *sustancia racional*, dice *persona*, y por consiguiente en tanto el alma del hombre es inmortal en cuanto es personal, de tal manera que, suprimida la personalidad, desaparece la inmortalidad. Por tanto sin que el alma conserve en la vida futura su sér propio, personal y distinto del sér divino, y con él la continuidad perpétua de la conciencia que tiene de sí, la inmortalidad no es sino un nombre vano con que se disfraza la total aniquilación del alma después de separada del cuerpo.

Y ciertamente si según el sentir panteísta, consiste tan solo la vida del alma en una como determinación ó sello individual del sér divino ¿qué quedaría de ella tan pronto como desapareciese esta determinación ó se destruyese este sello por virtud de la palingenesia? Lo que queda de la figura que toma el agua en el vaso que la contiene, cuando el vaso se rompe y el agua vuelve á reunirse con la del piélago de donde salió, esto es, nada; pues claramente se ve en este ejemplo que destruyéndose el continente, desaparece por ende la forma que prestaba al líquido encerrado dentro de él.

210. Es también falsa la doctrina de la metempsicosis.—El vicio radical de tan gratuita hipótesis consiste en que rompe toda unión sustancial y real del alma con el cuerpo, que como veremos después subsiste entre ambos coprincipios; unión que constituye al hombre en uno como anillo intermedio que junta en uno el órden de las cosas sensibles y el de las puramente inteligibles, y en cuya formación resplandece de un modo tan admirable la sabiduría del Criador.

En segundo lugar si el alma estuviese en esta vida expiando el crimen que se la imputa, lo natural sería que desease la muerte; pues vería en ella el término de sus padecimientos y la esperanza de mejorar de destino: pero

no es eso lo que pasa, sino antes al contrario, todo el mundo desea vivir y á la muerte no solo se le teme, sino se la mira con horror. Por otra parte el imponer la última pena á los criminales por hechos cometidos positivamente en esta vida, sería un contrasentido si fuese cierta la doctrina que estamos combatiendo.

La metempsicosis además encierra el absurdo de suponer que el criminal, cuando padece la pena, se olvida enteramente del delito cuya expiación se le impone, lo cual es inconcebible, pues el que sufre un castigo debe saber por qué se le aplica para que procure enmendarse.

Por último, las almas humanas que pasan á informar los cuerpos de los animales irracionales, una de dos, ó conservan las facultades de la vida intelectual, ó no las conservan. Si lo primero, los animales serán inteligentes contra lo que dicta la experiencia y el buen sentido; sino las conservan, resulta el absurdo de que facultades inorgánicas, que radican en la esencia del alma, se pierdan ó desaparezcan á consecuencia de la unión *accidental* de aquella alma con otro cuerpo.

§ V. *Del origen del alma humana.*

211. ¿Qué se entiende por origen de un sér?

—Llamamos origen de un sér al principio de que procede, pero como nos podemos referir en esto ó á la *manera*, ó al *tiempo*, de aquí que reconozcamos en los seres un doble origen: 1.º, el *causal* ó *modal*, que se refiere á la *manera* como el sér viene á la existencia, esto es, á su *causa creadora*; y 2.º el origen llamado *temporal*, por mirar al *tiempo en que empieza á existir*.

212. Principales opiniones de los filósofos acerca del origen causal ó modal del alma humana.—Por lo que hace á esta cuestión, dos errores principalmente registra la historia de la filosofía; uno el de Pitágoras y los estoicos, que consideraban el alma como una partícula de la divinidad: á cuyo error viene á asimilarse el de los emanatistas y el de los panteístas, pues para los primeros el alma sale de la sustancia misma de Dios por vía de emanación, mientras que para los últimos no es sino una determinación individual de la sustancia indeterminada que llaman Dios. El otro error es el de los que suponen al alma derivada ó transmitida de padres á hijos por vía de generación. Dicho se está que la verdadera doctrina se encuentra en otra parte, es decir, en medio de los dos errores anteriores opuestos entre sí, y consiste en mirar al alma como sacada de la nada directamente por Dios, lo que envuelve una verdadera creación.

213. El alma no se origina de la sustancia divina.—Si el alma humana procediese de Dios por emanación, la sustancia divina constaría de partes y estaría sujeta á división como los objetos compuestos y materiales; absurdo que repugna al concepto verdadero de Dios, cuya absoluta simplicidad se explica en la Teodicea. Y siendo simple, si algo de ella es nuestra alma, toda la sustancia divina se identificará con ella. Como por otra parte la sustancia divina es única, resultará que el alma de todos los hombres es una misma en cuanto á la parte intelectual, que es el error de Averroes. No procede, pues, el alma humana de la sustancia divina por emanación. Y si imagináramos al alma humana como una

partícula de la divinidad, ó como la misma divinidad manifestada en ella, por fuerza tendríamos que atribuir al alma la misma naturaleza divina, haciéndola por consiguiente inmutable, necesaria, omniscia, infinitamente perfecta, hasta el punto de no poder ya recibir perfección alguna por tener todas las perfecciones divinas.

Ahora ¿quién no ve que esta suposición está desmentida juntamente por la razón y la conciencia que prueban lo contrario? Debe, por lo tanto, desecharse por falsa la suposición de que legítimamente se deriva.

Esta fué asimismo la argumentación que empleó San Agustín para combatir á los Maniqueos, que ya en aquel tiempo profesaban el error que acabamos de refutar. He aquí ahora las palabras del Santo Doctor: *Hæc mutatio animæ, ostendit mihi quod anima non sit Deus. Nam si anima substantia Dei est substantia Dei violatur, substantia Dei decipitur, quod nefas est dicere.... Non est pars Dei anima... Quod si esset, nec deticeret, in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum ad ejus ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se res habeat, non est opus extrinsecus testimonio; quisquis semetipsum advertit, agnoscit.* (Epist. 166, n. s.)

214. Falsedad del generacionismo.—Este error se refuta por medio del siguiente razonamiento. Si el alma del hijo se originase de los padres por generación, ó procedería del cuerpo de estos, ó del alma. En el primer caso resulta un absurdo manifiesto, cual es que un ser espiritual provenga de un objeto material (*): si procediese del alma, no es menor el absurdo, porque siendo ésta simple, es imposible que se desprenda de ella otra alma, á la manera que se separa una partícula material de la substancia corpórea, con que se hallaba primitivamente unida.

(*) «Impossibile est, dicit Santo Tomás, virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem, effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in quæ non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit pro ductiva intellectivo principii.» Sum. theol., 1. p. q. 118, a. 2.

215. Pruébese que el alma es criada de la nada por Dios.—El alma humana no puede tener otro origen que un acto creador de Dios. Con efecto, no procediendo de Dios el alma por vía de emanación, ni de la sustancia de los padres por generación, de necesidad hay que recurrir á la causa primera que con solo su poder hace cuanto quiere, para explicar su origen, reconociéndolo en la creación de la nada, que sólo puede ser obra de Dios. En confirmación de esto mismo podemos añadir que siendo el alma una substancia espiritual, y por tanto intrínsecamente independiente de la materia, no ha podido ser producida en ella á la manera del alma de los brutos y del principio vital de las plantas. Luego solamente ha podido comenzar á existir siendo sacada de la nada é independientemente de todo sujeto (*ex nihilo sui et subjecti.*)

Este origen divino de nuestra alma se conforma admirablemente con el fin á que ha sido destinada, y está confirmado con lo que se lee en la Sagrada Escritura donde se nos enseña que «formó el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, é inspiróle en el rostro un soplo ó *espíritu* de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma racional: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, el factus est homo in animam viventem.*» Génesis, c. 2. v. 7.

216. En qué momento es el alma criada.—

Después de haber impugnado al tratar de la metempsicosis, la existencia del alma en una vida anterior á la presente, excusado parece probar ahora que su creación tiene lugar en el momento de su unión con el cuerpo. Qué momento sea este, no puede saberse con absoluta certeza por ser materia controvertible, ya que no podemos apoyarnos para dar solución al problema, ni en la razón, ni en la experiencia.

Esto hace que haya divergencia entre los filósofos que se ocupan de la cuestión; pues mientras unos suponen que se verifica en el acto mismo de la concepción, otros dicen que tiene lugar así que empieza la generación; quién, que cuando el embrión está ya formado, y quien, al tomar el feto figura humana. Entre tan opuestas y variadas opiniones, nos parece más verosímil la de Santo Tomás, según el cual verificase la creación del alma hácia el fin de la generación, ó sea cuando el cuerpo llega á tener un organismo propiamente humano. Coincide esta opinión con la de muchos fisiólogos ilustres de las universidades de Bolonia y de Perusa, para quienes el alma intelectual no es criada en el cuerpo del hombre hasta que se halla debidamente dispuesto su organismo y perfeccionada su configuración; lo cual no sucede hasta los treinta ó cuarenta días de la concepción del feto. Concluyamos no obstante afirmando que este es y será siempre un punto muy oscuro por faltarnos los datos tanto racionales como experimentales, según decíamos más arriba.

CAPITULO II

Del alma humana en cuanto está unida con el cuerpo.

§. I. De la unión del alma con el cuerpo.

217. Qué unión sea esta.—Pensando Platón acerca de cual sería la clase de unión existente entre el alma y el cuerpo, no le ocurrió otra cosa que considerarla como meramente *accidental*, tal cual es la del piloto con la nave, ó la que hay entre el jinete y el caballo que le lleva. Pero aunque esta doctrina de Platón sea corolario legítimo de aquella otra del mismo filósofo en que establecía substancial separación entre aquellos dos elementos del compuesto substancial llamado hombre, no es así como debe considerarse semejante unión. La cual no es accidental, como Platón imaginó, sino antes bien *substancial*, en cuya virtud el cuerpo y el alma componen un solo principio de acción y de pasión. Y ciertamente substancial ha de llamarse la unión entre dos cosas, cuando *substancialmente uno* es el término que de esa unión resulta constituido. Pues bien, el término resultante de la unión entre el alma y el cuerpo, es substancialmente uno, porque ese término es *el hombre*, cuyo ser está constituido, no por el cuerpo solo, ni por el alma sola, sino por el cuerpo y el alma juntamente. El modo como se verifica el hecho del cual resulta esta unión, es un misterio del orden natural. *Modus, quo corporibus adhærent spiritus*

et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendí ab homine potest. San Agustín de civit Dei, c. 10.

Unión es aquello por lo cual de diversos elementos resulta un solo sér. La unión puede ser *moral y física, substancial y accidental, natural y personal*. Dejando á un lado por ahora todas las demás, solo nos ocuparemos de las dos que más nos interesan, por estar más directamente relacionadas con el asunto de que se trata. Estas son la *substancial y accidental*; la primera es la unión física de varias substancias, de suerte que en el compuesto resultante no haya realmente sino una sola substancia completa, dotada de unidad verdadera, tal como sucede en el hombre.

Unión *accidental* es aquella de que resulta un solo sér físico compuesto de substancia y accidente, como lo *blanco* por ejemplo. Substancial es como queda dicho, la unión entre el alma y el cuerpo, pero téngase en cuenta que esta unión no destruye la distinción esencial que media entre ambos, porque eso sería bueno si solo hubiese substancias simples y se tratase de una de estas: pero no, las hay también compuestas y de esta clase es la de que nos ocupamos.

La unidad, pues, que resulta en este caso es la unidad de una substancia compuesta, ó de un compuesto substancial una de cuyas partes, el cuerpo, recibe de la otra la vida y la subsistencia, de que carece sin ella como se echa de ver luego que el cuerpo es desamparado del alma, trocándose de cuerpo vivo que era, en un cuerpo muerto ó cadáver sujeto ya únicamente á las leyes físicas y químicas de la materia, como se desprende de la significación de la palabra *cadáver* (*caro data vermibus*.)

218. ¿Qué otras propiedades tiene esta unión?

—Demás de *substancial* la unidad del compuesto humano es *personal y natural*. Es *personal*, porque de la unión de ambas partes resulta una sola persona (*), un solo *yo*, como lo testifica la conciencia diciendo á cada uno de nosotros en particular, que no es cuerpo solo ni solo alma, sino un compuesto de cuerpo y alma; así que todos atribuyen respectivamente á su *yo* tanto las afecciones del cuerpo como las del espíritu, diciendo por ejemplo indistintamente: *yo salto, yo bebo, yo me canso, yo pienso, yo quiero, yo me alimento*, etc. Es también *natural* la unión

del alma con el cuerpo, porque de ella resulta en nosotros una esencia nueva y completa, llamada *humanidad*; y toda esencia considerada como principio de acción se llama *naturaleza*.

(*) Para la mejor inteligencia de lo asentado en el párrafo anterior, conviene fijar la significación de algunos conceptos que están más ó menos relacionados con estas materias y han sido explicados por los escolásticos con su claridad y precisión acostumbradas. Empezaremos por recordar la división de las substancias en completas é incompletas, que se hizo más arriba. Se llaman *completas* aquellas substancias que constituyen por sí solas un ser íntegro y completo, como una planta, un animal. Y son *incompletas* las que están destinadas á formar parte de otra substancia, separadas de la cual no pueden realizar todas las operaciones que su ser lleva consigo, como el alma humana, que está destinada naturalmente á unirse con el cuerpo, para formar en virtud de dicha unión, un compuesto substancial.

Se llama *subsistencia* la actualidad que perfecciona y completa la substancia, haciendo que exista y obre por sí sin tener que allegarse á otro ser. La substancia particularizada por notas singulares que la distinguen de las demás substancias, se llama *individuo*. La substancia completa tomada en concreto, pero de naturaleza irracional como el bruto, ó la planta, se llama con nombre de *supuesto*; y si es racional como el ángel, ó el hombre, se llama *persona* ó *hipóstasis*. Así Boecio definió la persona *rationalis naturæ individua substantia*.

219. El alma es forma substancial del cuerpo.—No solo tiene el alma las propiedades ya sabidas al explicar su unión con el cuerpo, sino que además está unida á este como *forma substancial* del mismo (*), según la fórmula de los escolásticos (**): porque no habiendo en el hombre otro principio vital que el alma, este principio vital es también la raíz de la vida que el alma misma comunica al cuerpo. Y ciertamente el cuerpo sin el alma (ya lo hemos dicho) es simplemente un cadáver inerte, una mera potencia material incapaz de alcanzar por sí la perfección de que se hace partícipe en el cuerpo

humano; al revés de lo que sucede cuando está informado por el alma, pues entonces es cuerpo vivo que se mueve, se nutre, tiene sensaciones y apetitos: luego el alma es el principio que comunica al cuerpo, uniéndose con él, su propio sér substancial dando in actu á la materia de que consta el cuerpo, la perfección que puede alcanzar: luego el alma es la forma substancial del cuerpo.

(*) Como en el párrafo anterior hemos dicho que el alma es forma substancial del cuerpo, se hace preciso, para la mejor inteligencia de esta doctrina, dar alguna idea de lo que entendían los escolásticos por *materia* y *forma* filosóficamente consideradas, ya que hacían entrar dichos dos elementos en la formación de todos los cuerpos. Llamaban *materia prima* ó *en potencia*, á una substancia imperfecta, absolutamente informe, indiferente y á propósito para recibir todo género de formas. *Forma* era para ellos aquella substancia incompleta, aquél principio determinante, que comunica sér propio al sujeto con que se une. Pero como el sér ó el ente puede ser substancial y accidental, distinguían igualmente entre forma *substancial* y *accidental*.

Forma substancial es la que determina la existencia en acto de la substancia; y *accidental* la que determina la existencia en acto del accidente.

Un ejemplo tomado de Balmes aclarará esto: «La tierra combinada con otros elementos da una planta, esta se transforma en madera, esta en carbón, esta en áscua, esta en ceniza: el fondo común que va pasando sucesivamente por las naturalezas de tierra, de planta, de carbón, de fuego, de ceniza, es la materia; el acto que da á esa potencia la naturaleza de las cosas en que se va convirtiendo, es la forma substancial.

El resultado es el cuerpo. Sin alterarse la naturaleza de la madera es capaz de recibir la figura de escaño, mesa ó silla; puede estar en quietud ó movimiento, húmeda ó seca, caliente ó fría; estas modificaciones se llaman accidentes ó formas accidentales, á diferencia de la substancial que lleva consigo la naturaleza nueva.» (Hist. de la filos. cap. XVIII.)

(**) Por lo que hace á la doctrina escolástica que considera al alma humana como forma substancial del cuerpo, hay un decreto del Concilio de Viena, con cuya autoridad queda aquella muy robustecida. También León X en el Concilio general Lateranense IV reprodujo la doctrina definida en el de Viena, y recientemente el Pontífice Pío IX la

confirmó al condenar los errores de Günter en las Letras apostólicas al Cardenal Geissel, Arzobispo de Colonia en el año 1857.

Cuando decimos que el alma está unida al cuerpo, como su forma substancial, debe entenderse del alma considerada no solo como principio de la vida orgánica, sino también en cuanto es substancia racional, pues siendo como es indivisible su esencia, claro está que no puede unirse por partes; más por cuanto uniéndose con el cuerpo no le comunica la vida en la esfera elevada que procede de su virtud intelectual y volitiva, bien puede decirse que no se une con el cuerpo totalmente ó según toda su virtud. Pensamiento que con la profundidad que le caracteriza, expresó Santo Tomás en las siguientes palabras: «Licet anima unitur corpori secundum essentiam animæ intellectivæ, non tamen secundum operationem intellectualem».

220. Unidad del alma ó principio vital en el hombre.—De lo dicho más arriba acerca de la unión tan íntima que existe entre el alma y el cuerpo, por virtud de la cual se llegan á compenetrar ambos elementos hasta formar un compuesto substancial, *un solo sér viviente*, se deriva legítimamente la *unidad* del compuesto humano; y como esta unidad no hay que ir á buscar en la parte material de él, que es de suyo múltiple, por fuerza tiene que proceder del alma, *forma substancial* del cuerpo (*). Luego si queremos asentar desde luego la verdadera doctrina acerca de este punto concreto, en el que sin embargo no están conformes todos los filósofos, (**) diremos que no hay en cada hombre más que una sola alma, un solo principio de las operaciones de la vida en los tres grados que hay en ella, á saber: *espiritual, sensitiva y vejjetativa*.

(*) *Magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso*, dice Santo Tomás. Como ya se dijo, no solo el cuerpo humano, sino todos los demás suponen, para su explicación, dos principios, uno pasivo, de donde dimana la multiplicidad de partes; y otro activo, fuente de unidad y de acción; en otros términos, la *materia* y la *forma substancial* de los escolásticos.

(**) Bien que la operación específica del hombre sea el entender por vía de discurso, es indudable que también la criatura racional vegeta y siente, así es que los filósofos todos están contestes en reconocer en el hombre operaciones tanto vegetativas, como sensitivas é intelectivas, cuya existencia reconocen igualmente los fisiólogos. Diferenno obstante en cuanto al número y calidad de los principios productores de dichas funciones vitales.

A dos podemos reducir los sistemas escogitados por los filósofos para la explicación de este punto: primero el *animismo*, ó sea el sistema que reconoce al alma racional como principio único de todas esas funciones; segundo el *vitalismo*, el cual refiere las funciones indicadas á dos ó más principios vitales.

Este segundo, ó sea el vitalismo abraza varias teorías entre las que, son más notables las siguientes:

Vitalismo platónico, que creyó necesario reconocer en el hombre tres almas realmente distintas; la *vegetativa* ó nutritiva que reside en el hígado; la sensitiva ó *concupiscible*, que tiene su asiento en el corazón; y la racional ó *cognoscitiva* que reside en el cerebro. Lleva este sistema el nombre de platónico por haber sido Platón su inventor.

Vitalismo moderado, el cual refiere al alma racional, como á su principio, las operaciones tanto intelectuales como sensitivas, atribuyendo empero las orgánicas ó vegetativas á cierto *principio vital*, cuya naturaleza solo aciertan á explicar negativamente.

Vitalismo sensible, que atribuye lo mismo las operaciones orgánicas que las sensitivas á un principio vital diferente del alma racional, la cual es, para los filósofos que defienden este sistema, solamente principio de las funciones intelectuales.

Vitalismo moderno, que admite tantas fuerzas ó principios vitales cuantos son los órganos y vísceras con cuyo concurso se realizan las operaciones varias, mediante las cuales se manifiesta la vida en el hombre. Así es que este vitalismo es un sistema esencialmente materialista en sus tendencias y afirmaciones. Tanto estos sistemas como el de Averroes y alguno más que también se registra contienen afirmaciones erróneas, siendo algunos completamente inadmisibles. Por eso defendemos en el texto la unidad del alma por creer que es la doctrina más segura y más conforme con la misma naturaleza humana.

221. Razonamientos con que se defiende la unidad del principio vital.—Dos razonamientos podemos emplear para defender nuestra tesis: uno á *priori* y otro á *posteriori*.

El primero parte de la incompatibilidad que resulta entre la unidad substancial y personal del hombre, anteriormente demostrada, y la pluralidad de almas o principios vitales. En efecto, si además del alma racional, admitiésemos otra cualquiera, el hombre perdería su unidad natural y personal, dejando de ser *una* naturaleza específica y *una* persona. Es así que esto se opone á la razón y al sentido común pues á nadie le ocurre considerarle por separado como *planta*, como *animal* y como *racional*; luego no puede ser mas que *uno* el principio vital humano.

El argumento á *posteriori* se funda en lo que dice á cada cual la conciencia que claramente testifica ser uno mismo en nosotros el principio de las operaciones intelectivas y sensitivas, pensamiento que con su sabiduría acostumbrada consignó Santo Tomás en las siguientes palabras: «ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire.» Vemos por otra parte las constantes y reciprocas conexiones entre las potencias intelectivas y las sensitivas, pues cuando la sensibilidad es muy intensa, queda como impedido el ejercicio de la inteligencia, y por otra parte en los sentidos comienza la acción del entendimiento que se ayuda igualmente de la fantasía y de la memoria sensitiva, porque de dichas potencias saca los fantasmas que ha menester para el ejercicio de las operaciones racionales; todo lo cual viene en apoyo de esta misma verdad que estamos defendiendo (*).

(*) La razón que han tenido algunos para atribuir las funciones de la vida vegetativa á un principio distinto del alma racional, ha sido que no solemos tener conciencia de estas operaciones y por consiguiente inferen de ahí que su sujeto está en otra parte; pero este supuesto no es completamente exacto, pues de algunas operaciones de la vida vegetativa tenemos noticia, tales son la prehensión, masticación y va-

rias otras, como igualmente cuando los órganos con que se verifican, padecen alguna lesión ó impedimento.

Pero aunque así no fuera, esto es, aunque realmente careciéramos por completo de noticias en esta clase de operaciones, nada se seguiría contra la unidad del principio vital; pues lo mismo nos pasa con muchos actos de la vida sensitiva é intelectual, que tampoco son actualmente percibidos por la conciencia y no por eso dejan unos y otros de tener por principio y sujeto al alma racional. Además que es prudentísima ordenación del Criador, que no tengamos la apercepción de las operaciones de nuestra vida orgánica, para que no nos ocupen y preocupen en perjuicio de las sensitivas é intelectivas, que son mas importantes.

§ II. *Sistemas ideados para explicar la unión del alma con el cuerpo.*

222. Principales sistemas acerca de esta cuestión.—Son tres los que principalmente figuran en la historia de la filosofía: el de las *causas ocasionales*, el de la *armonía preestablecida* y el del *influjo físico*. (1)

223. Antecedentes y explicación del sistema de las causas ocasionales —Tan pronto como Descartes rompiendo con la tradición científica acerca de la unión substancial del compuesto humano, puso separación completa entre la substancia del alma y la del cuerpo, tomaron vez en la liza filosófica, dice Prisco, dos cuestiones verdaderamente ridículas; una sobre lo que se llamó el *comercio* del alma con el cuerpo, y otra sobre el *sitio* del alma. De ambas habremos de ocuparnos no tanto

(1) Algunos autores mencionan también otro llamado del *mediador plástico* atribuido sin motivo a Cudworth, y según el cual entre el alma y el cuerpo media una substancia material é inmaterial simultáneamente, que por su lado material se comunica al cuerpo, y por su lado inmaterial al alma. Pero por lo desatinado y absurdo que es el tal sistema, no merece que nos ocupemos de él en el texto.

por consignarlas, cuanto porque de su examen y exposición resulta más confirmada nuestra anterior doctrina respecto del particular.

Y empezando por las que se refieren al supuesto *comercio* del alma, tropezamos desde luego con el *ocasionalismo* de Malebranche. Este filósofo, discípulo fiel de Descartes, desde el momento de negar toda actividad á las criaturas, á imitación de su maestro, dedujo de este su principio general, que no siendo causas reales las *causas segundas* sino meras *ocasiones* de los fenómenos naturales, carecen de virtud para producir por sí mismas efecto alguno, y solamente la tienen para determinar á Dios á obrar de tal ó cual modo, en tal ó cual momento.

De este principio general, aplicado al alma humana, se engendró el sistema de las *causas ocasionales*. Consiste, según este sistema, la unión del alma con el cuerpo, en que Dios, *con ocasión* de los movimientos del cuerpo, produce en el alma percepciones correspondientes, y *con ocasión* igualmente de los apetitos del alma, produce movimientos correspondientes en el cuerpo. Dios, pues, es causa única eficiente de las operaciones del alma y de los movimientos del cuerpo, y por consiguiente, no hay otro género de unión entre el cuerpo y el alma, que la que existe entre dos cubiletes manejados y movidos á un mismo tiempo por un solo prestidigitador.

224. Inconvenientes de este sistema.—Esta hipótesis de Malebranche que considera el alma y el cuerpo como incapacitados, por carecer según él, de actividad, para obrar la una sobre el otro y recíprocamente, es contraria al testimonio de la conciencia, que nos certifica de una unión real y efectiva entre ambos, de la cual

resulta la unidad de la persona humana, unión que no cabe concebir en el sistema que estamos combatiendo, según el cual la relación entre el alma y el cuerpo podría compararse á la conformidad que existe entre dos relojes dirigidos y asistidos constantemente por un mismo relojero.

225. En qué consiste la armonía preestablecida.—Llámase así al sistema construido por Leibnitz para explicar la unión entre el alma y el cuerpo. Este filósofo, al contrario de Malebranche, no solo profesó que las causas segundas estaban dotadas de intrínseca actividad, sino que en esa actividad consistía cabalmente la esencia de ellas.

Pero tampoco, según él, media acción alguna entre el alma y el cuerpo, cada uno de los cuales ejecuta una serie de acciones que se corresponden mutuamente, apesar de su independencia recíproca, mostrándose así una concordancia y armonía establecidas por *preordinación* divina y antes de juntarlos, tan admirables que pueden asemejarse á dos relojes distintos, marcando constante y exactamente la misma hora.

226. Vicios que entraña esta hipótesis.—Varios y de mucha trascendencia son los vicios que se descubren al examinar el sistema de la *armonía preestablecida*. Por de pronto parte de un principio falso, pues que se funda en negar toda recíproca acción extrínseca entre las substancias, y este es un hecho cuya autenticidad no puede destruir Leibnitz por más que sutilice, porque se apoya en el testimonio fehaciente de la conciencia.

Además niega otra verdad demasiado comprobada,

cual es la unión real entre el alma y el cuerpo, que para el filósofo alemán queda reducida á unión ideal que solo tiene existencia en la mente del Criador. También es inconciliable esta doctrina (como igualmente el *ocasionalismo*) con la libertad de albedrío, pues verdaderamente si toda la serie de los actos del alma dice una relación predeterminada *ab eterno* á toda la serie de los actos del cuerpo, y de todas las *mónadas* del universo, el alma no será más que un *automa* espiritual como el mismo Leibnitz la llama, y entonces aunque el alma tenga la facultad de producir sus actos, quedan estos reducidos á una serie en que estos se unen con tan fuerte vínculo, que cada estado del alma se deriva de otro estado anterior, de tal suerte que puesto el primero se sigue necesariamente el segundo.

Por último, otra de las consecuencias que lógicamente se derivan de dicho sistema, es el *idealismo*, puesto que niega todo recíproco influjo entre el alma y el cuerpo, considerando nuestras percepciones sensitivas independientes por completo de los órganos físicos y de las impresiones que estos experimentan; lo cual hizo confesar á Wolf que el alma se representaría el universo del mismo modo que ahora se le representa, aun cuando no existiera este mundo visible.

227. Infiujo físico.—Este sistema, ideado por Euler y defendido por Locke y sus secuaces, parece que evita los escollos de los dos anteriores, pues ni niega actividad á las causas segundas como el *Ocasionalismo*, ni destruye el vínculo real entre el alma y el cuerpo como la *armonía preestablecida*, sino antes bien proclama que ese vínculo consiste en la recíproca acción de entrambas subs-

tancias, con lo cual parece puesta á salvo la unión real de las mismas. Así por ejemplo verificada una impresión en el cuerpo, este determina en el alma la sensación correspondiente, y cuando tiene en nosotros lugar un acto de la voluntad, el alma causa en el cuerpo el movimiento que le es conforme.

228. Inconvenientes de esta teoría.—Desde luego salta á la vista que haciendo consistir la unión entre el alma y el cuerpo en la recíproca acción de estas dos substancias, resulta no la unión substancial con unidad de persona y de naturaleza que realmente hay y queda probada más arriba, sino unión accidental á la manera de la que existe entre el piloto y la nave, en la doctrina platónica.

Pruébese que esto es así, considerando que el obrar no es primitivo efecto del sér sino del existir; no ha de tenersele, por tanto, como *acto primo*, ó sea como atributo por quien la cosa subsista en sí misma, sino como *acto segundo*, esto es, como aquél acto en cuya virtud el sér ya de antes subsistente, produce otro sér, ya modificándose á sí propio, ya dando sér á otro sujeto distinto. Si la unión, pues, del alma con el cuerpo estriba únicamente en su respectiva acción, cada cual de ellos es una substancia de sér pleno en sí mismo é independiente del de la otra; y en este caso el vínculo que las una no será sino un mero accidente. De aquí resulta que no uniéndose el alma al cuerpo como forma y por comunicación del propio sér, estos dos principios permanecen substancialmente distintos é independientes el uno del otro formando cada cual de ellos una substancia completa, lo cual es absurdo. Por último, no se concibe tampoco que el cuer-

po, *no informado por el alma*, y material como es, pueda influir físicamente sobre aquella, que es inmaterial, pues sostener esto sería caer en el más grosero materialismo, según aquella sentencia de Lucrecio en su poema de *rerum natura*, «tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.»

§ III. *Del lugar en que reside el alma.*

229. Opiniones sobre el lugar en que reside el alma.—Aunque ya de muy antiguo se ocuparon los filósofos acerca de este asunto, según sabemos por Cicerón, no había vuelto á pensarse en ello hasta los tiempos de Descartes, en que éste filósofo volvió á resucitar esta cuestión, como lógica consecuencia de la substancial separación que puso entre el alma y el cuerpo.

Entonces fué cuando se planteó adrede este ridículo tema sobre el sitio del alma, poniéndola unos en el cerebro, otros en la glándula pineal, otros en la masa encefálica, otros finalmente en donde se les antojó, mejor colocada. Todas estas hipótesis, como que no tenían más base que el antojo de negar la unión substancial entre el alma y el cuerpo, fueron desacreditándose unas tras otras, y aleccionados con esta experiencia ya los más ilustres filósofos han restaurado la doctrina aristotélico-escolástica, según la cual el alma está *toda en todo el cuerpo y toda en cada una de las partes del mismo*.

230. Falsedad de la doctrina Cartesiana.— Varias son las razones con que puede combatirse la sentencia que coloca el alma en el cerebro y son entre otras las siguientes: 1.^a No se compadece bien con la gran ex-

celencia del alma, el estar encerrada como en un nicho en un punto solo del cuerpo (*), y ser concebida á manera de una molécula inextensa que no puede residir en varias partes de un compuesto. 2.^a Los que colocan el alma en el cerebro, olvidan la verdadera doctrina que la considera como forma substancial del cuerpo, y la substituyen por el error de Platón que miraba el alma no como forma, sino como motor del cuerpo. Pero aún así y todo, en concepto de motor, no podría ejercer influjo ninguno sobre el organismo, sino residía en todo él, animándolo y rigiéndolo.

3.^a Las sensaciones se perfeccionan en todas las partes de nuestro cuerpo, según nos certifica la conciencia; luego es absurdo encerrar al alma en un solo punto de él, pues desde allí no podría ejercitar la acción de sentir que realmente ejerce en la mano, en el oído y en los demás órganos, á los cuales mediante su presencia, comunica la virtud sensitiva de que se hacen partícipes por su unión con la esencia misma del alma. 4.^a Por último, ó el alma, en la hipótesis que combatimos, ocupa un punto indivisible del cerebro, ó se extiende á lo menos por varias partes de él: en el primer caso todas las sensaciones se confundirían entre sí, por depender del movimiento ó alteración de aquel solo punto donde el alma tuviera su residencia: y en el segundo habría que reconocer la aptitud que tiene el alma de residir en varias partes á la vez, que es lo que no quieren comprender los partidarios de esta opinión.

231. Pruébese directamente la verdad de la doctrina escolástica.—Aunque de un modo indirecto puede considerarse demostrada la verdad de esta tesis,

toda vez que se ha probado la falsedad de su contraria, será bien hacerlo de un modo más ostensible, para lo cual bastará con que expongamos que esta sana doctrina es un mero corolario, por una parte, de la unidad del principio vital que hay en el hombre, y por otra, de la naturaleza de la sensación.

En cuanto á lo primero, claro está que siendo la vida del cuerpo orgánico un efecto del alma, meramente sensitiva en el bruto, sensitiva y racional en el hombre, ninguna parte del cuerpo podría decirse *viva*, sino estuviese informada por el alma. Luego si el alma ha de vivificar todas y cada una de las partes del cuerpo, forzosamente tiene que penetrarlas todas, y por consiguiente ha de estar en todo el cuerpo.

La misma consecuencia sale de considerar la naturaleza de las sensaciones, que son actos vitales ejercitados por el alma en los órganos respectivos de cada sentido; así vemos que el alma siente en todo el cuerpo, aunque no del propio modo; siente en el pié, en la mano, en la cabeza y en cualquier otro miembro; y es así que ningún ser puede obrar allí donde no está: luego sentir el alma en cualquier parte del cuerpo, señal es de que está en todo él. Y como por otro lado, sabemos que el alma es substancia simple, y que de consiguiente no puede residir en parte alguna sino con la totalidad de su sér, de aquí forzosamente se concluye que está *toda en todo el cuerpo* y *toda* en cada parte del mismo.

232. Objeciones contra esta doctrina.— Varias son las dificultades que los secuaces de Descartes levantan contra esta sentencia de los escolásticos.

Presentaremos las más importantes, dando la oportuna solución á cada una de ellas.

Objeción primera.—Si el alma está en todo el cuerpo, tendrá que extenderse á la superficie del mismo, y por consiguiente constará de dimensiones, siendo en consecuencia material.

Objeción segunda.—Los individuos á quienes se ha hecho la amputación de un miembro, se quejan de un dolor que les parece experimentar en el miembro amputado. He aquí un caso en que aparece la falsedad del testimonio de la conciencia respecto de la localización del fenómeno sensitivo. ¿Porqué no lo será siempre?

Objeción tercera.—El excesivo meditar cansa al cerebro, y una vez desconcertado este, como sucede en la enajenación mental, nuestro juicio se perturba; lo cual prueba que el alma reside en el cerebro.

233. Respuesta á las anteriores objeciones.
—En cuanto á la primera diremos que se funda en un engaño de la fantasía. Por ver siempre á los cuerpos ocupando algún espacio, en cuanto su superficie llena una parte proporcional del mismo, nos imaginamos que el alma debe también hallarse de igual manera en el cuerpo; pero no es así: el alma se halla en el cuerpo *como fuerza vital* animando y vivificando todas y cada una de sus partes. Una fuerza no se divide ni comparte por el mero de hecho de obrar sobre varios puntos. Por eso según Santo Tomás, debemos decir no que el cuerpo contiene al alma, sino que el alma contiene al cuerpo. Para contestar á la 2.^a objeción, haremos ver que el hecho á que se refiere, tiene una explicación muy sencilla.

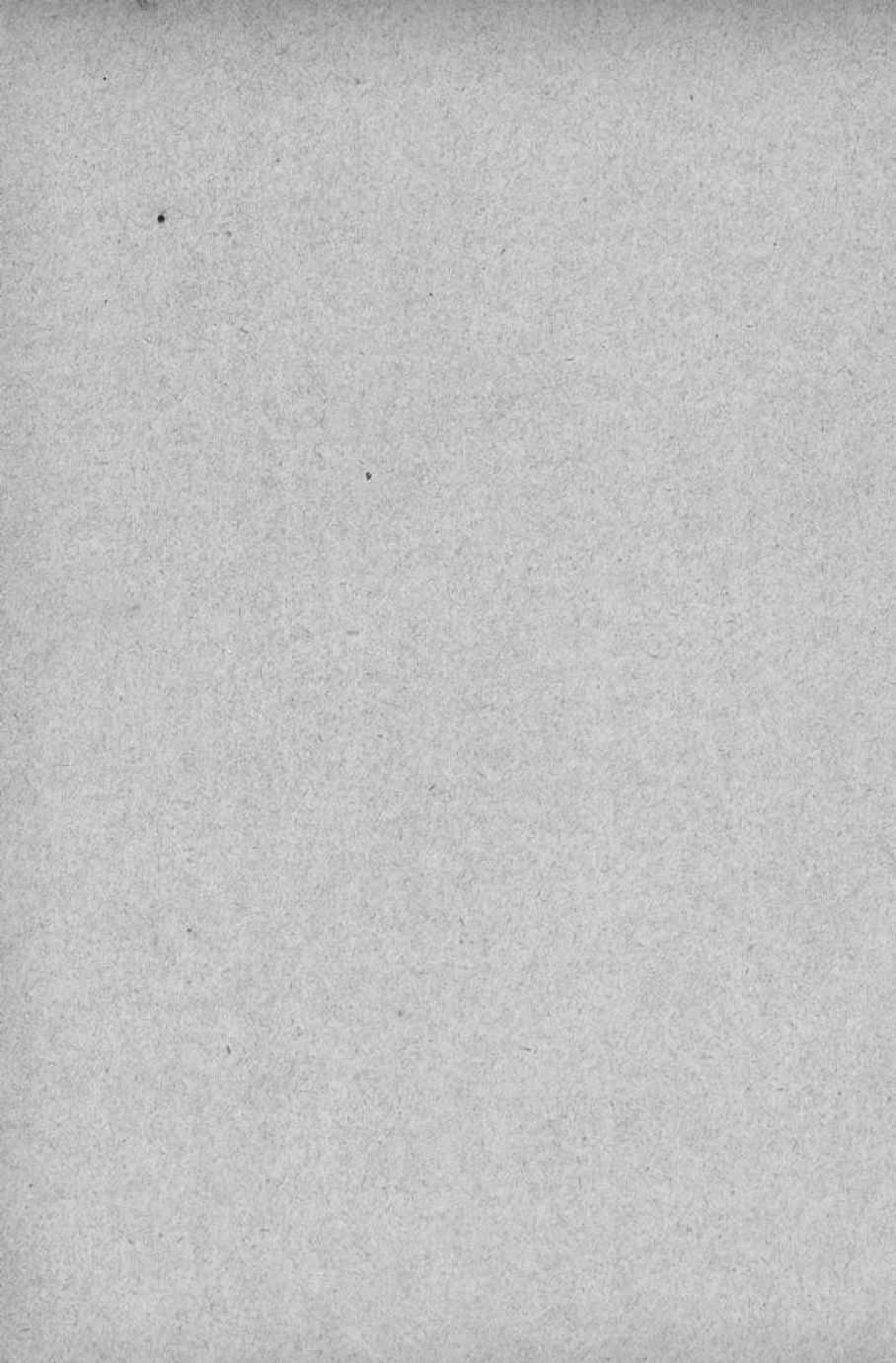
El enfermo que sufrió la operación siente confusamente el dolor *donde está realmente su causa*, es decir, en los nervios, que si ahora contraídos, se extendían antes

por la parte cortada. No le engaña el sentido íntimo.

Pero como su razón estaba acostumbrada á referir constantemente aquella porción del sistema nervioso al miembro amputado, juzga por el hábito que aún existe este, hasta que mejor informada, reconoce la triste realidad. Por último, para disipar la fuerza aparente de la 3.^a objeción, recuérdese lo dicho, al tratar del origen de nuestro conocer, sobre que si bién las funciones del entendimiento intrínsecamente no han menester del concurso de los órganos, necesitan al menos de su concurso extrínseco, en cuanto que el alma, en su actual estado de unión con el cuerpo, no adquiere ni aplica sus ideas sino mediante la fantasía. La intervención de esta potencia, necesaria para el ejercicio de la inteligencia en su condición presente, explica esa perturbación de juicio que se sigue á las alteraciones físicas del cerebro, que como órgano de la fantasía, ha de hacer sentir á esta los efectos de su alteración. Esta conexión de facultades explica por tanto, el mencionado fenómeno, sin que sea necesario acudir á otras explicaciones que desnaturalizarían la verdadera idea que debemos formarnos del alma humana.

Por lo demás bien será advertir que aunque el alma cuanto á su esencia está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, esto no impide que en orden á su virtud resida más especialmente en el cerebro y en el corazón, que son los órganos de las principales funciones vitales, el cerebro de la vida sensitiva, y el corazón de la vegetativa.





ÍNDICE

	PÁGINAS
Advertencia.....	3
Compendio de Psicología.—Preliminares.—De la Filosofía en general.....	5
Filosofía Subjetiva.—Primer tratado.—De la Psicología en general.—CAPITULO I.....	11
Primera parte.—Psicología experimental.—CAPITULO II.—De las potencias del alma en general.....	17
Sección primera de la Psicología experimental.—Estética.—CAPITULO III.—De la Sensibilidad.....	25
CAPITULO IV.—De los sentidos externos.....	29
CAPITULO V.—De la sensibilidad interna.....	35
§ I.—Sentido común.....	35
§ II.—De la imaginación.....	37
§ III.—De la memoria sensitiva.....	40
§ IV.—De la estimativa.....	43
Sección segunda de la Psicología experimental.—Noología.—CAPITULO VI.—Del entendimiento.....	45
CAPITULO VII.—De las ideas.....	62
CAPITULO VIII.—Del origen de los conocimientos humanos.....	73
Sección tercera de la Psicología experimental.—Prasología.—CAPITULO IX.—De la actividad en general.....	92
Segunda parte.—Psicología racional.—Sección primera.—Del alma considerada en sí misma.—Nociones preliminares.....	112
CAPITULO I.—Naturaleza del alma humana.—§ I. Simplicidad del alma.....	114

§ II. De la espiritualidad del alma humana.....	121
§ III. De la inmortalidad del alma.....	126
§ IV. Palingenesia y metempsicosis.....	130
§ V. Del origen del alma humana.....	134
CAPÍTULO II.—Del alma humana en cuanto está unida con el cuerpo.....	139
§ II. Sistemas ideados para explicar la unión del alma con el cuerpo.....	146
§ III. Del lugar en que reside el alma.....	151



